قصة

(أبناء الله وبنات الناس) بين الاضطراب الدلالي

والبنية الأسطورية

סִפּוּר שֶׁל (בְּנֵי הָאֱלֹהִים וּבְנוֹת הָאָדָם) בֵּין הַבִּלְבּוּל

הַמַּשְׁמָעוּתִי לְבֵין הַמִּבְנֶה הָאַגָּדִי

الدكتور

كارم محمود عزيز

قـــــــصــــــــة

(أبناء الله وبنات الناس) بين الاضطراب الدلالي

والبنية الأسطورية

סִפּוּר שֶׁל (בְּנֵי הָאֱלֹהִים וּבְנוֹת הָאָדָם) בֵּין הַבִּלְבּוּל הַמַּשְׁמָעוּתִי לְבֵין הַמִּבְנֶה הָאַגָּדִי

الدكتـور

كـارم مـحـمـود عزيـز.

مقدمة البحث

وردت قصة (أبناء الله و بنات الناس) في سفر التكوين (6 : 1 – 4) في أربع فقرات فقط ، بما يجعلها قصة مقتضبة ، شأنها شأن بعض قصص المقرا ، كقصة " برج بابل " (11 : 1 – 9) ، وكذلك قصة " ميلاد موسى " (خروج 2 : 1 – 10) على سبيل المثال ، وعلى عكس الكثير من القصص المطولة المفصلة إلى حد ما ، كقصة " الطوفان " (تكوين 6 :5 - 9 : 17) ، وقصص الآباء : " إبراهيم و إسحق و يعقوب و يوسف " (تكوين 12 - 50) ، وقصة " الخروج " (خروج – عدد – تثنية) ، وقصة " يشوع " (سفر يشوع) ، وقصص بعض القضاة كـ" يفتاح و شمشون " (سفر القضاة) ، وقصص " شاءول ، وداود ، وسليمان " (سفرا صموئيل و سفر الملوك الأول) وغيرها .

وعند قراءة القصة - (أبناء الله وبنات الناس) – في لغتها العبرية أو ترجماتها الإنجليزية والعربية ، فان أول ما يلفت النظر فيها هو ذلك الغموض الشديد في دلالتها الكلية ، أو في بعض الاستخدامات اللغوية التي تدعو إلى التوقف عندها وتأمل اضطرابها ، سواء من حيث بنيتها الصرفية ، أو من حيث معناها اللفظي أو السياقي . كما يلفت النظر أيضا تلك الصبغة الأسطورية التي تصطبغ بها القصة .

وإذا تم التجاوز – مؤقتا – عن مسألة الاستخدامات اللغوية تلك ، فانه بعد إتمام القراءة بشئ من التركيز ، تنطرح بالضرورة بعض التساؤلات الملحة حول هذه القصة ، والتي يمكن اعتبارها تساؤلات مفضية بدورها إلى فرضيات البحث . وهذه التساؤلات هي :

1- ما هو أصل قصة أبناء الله وبنات الناس ، وما هدفها ؟

2- هل موقعها الحالى فى بداية الإصحاح السادس من سفر التكوين هو الموقع الصحيح الملائم ؟

3- هل جاء غموض القصة نتيجة حتمية لاضطراب الاستخدامات اللغوية ؟

4- يفترض أن قصة (أبناء الله وبنات الناس) أسطورة ، فهل أسهم اضطراب الاستخدامات اللغوية فى تشكيل البنية الأسطورية للقصة ؟

5- هل تعد القصة المقرائية إبداعاً عبرانياً خالصاً أم انها مقتبسة ؟

ويأتي هذا البحث مجيباً على تلك الأسئلة من خلال مناقشة اضطراب الاستخدامات اللغوية وكذلك البنية الأسطورية للقصة بمحاولة استكناه العناصر الأسطورية التي قدمت القصة لنا في ثوب الأسطورة . إلا أنه قبل إجراء تلك المناقشات أو القيام بتلك المحاولات ، تجدر الإشارة إلى أنني عندما قرأت نص هذه القصة في لغتها العبرية [1] ، وجدت من الغموض والاضطراب الدلالي ما وجدت ، فاستعنت بالترجمة العربية للمقرا [2] ، فوجدتها لا تقل غموضاً ولا اضطراباً ، بل إن فيها من الركاكة ما يوجب إعادة ترجمتها مرة أخرى ، فلجأت إلى لغة وسيطة تمثلت في بعض الترجمات الانجليزية للمقرا [3] ، فازداد الأمر غموضاً ، حيث التزمت تلك الترجمات حرفية النص العبري في معظم الأحوال ، وهو ما لم يحل مشكلة الغموض أيضا .
هذا علاوة على بعض التفاسير والترجمات التفسيرية للمقرا ، وعلى رأسها ترجمة " الرابي سعديا جاءون רס"ג " . وقد اختلفت هذه التفاسير والترجمات فيما بينها بشكل كبير ، وهو الأمر الذي أدى الى تعقيد مسألة فك الشفرة الدلالية لهذه القصة المقرائية بشكل أكبر .

وتجدر الإشارة أيضا إلى أننى عندما قرأت نص القصة في لغاتها الثلاث المشار إليها آنفا ، تصورت أن القصة غامضة مستعصية على فهمي وحدى . غير أننى عندما قرأت حول الموضوع فى بعض المراجع والتفاسير التى تناولته ، وجدت باحثين فى الأساطير ومفسرين يصرحون بذلك الغموض وهذا الاستعصاء على الفهم الذى تتمتع به القصة . ومن هؤلاء – على سبيل المثال – " جورج إفري " – الباحث فى الأساطير ، والذى يقول : " إن القصة الواردة فى بداية الاصحاح السادس من سفر التكوين يمكن اعتبارها بمثابة جزء مبهم غير مفهوم من أسطورة غريبة..." [4] . كذلك يقول واضعو التفسير المسمى "The Interpreter's Bible" :
" ما من أحد يستطيع أن يخبرنا على وجه اليقين ماذا تعنى هذه الفقرات (يقصدون نص القصة المشار إليها) التي جاءتنا من فترة مبكرة من الفكر البدائى وتصعب على إدراكنا " [5] .

أما عن هذا البحث ، فإنه يتكون من ثلاثة مباحث ، يتعلق أولهما بمناقشة الاضطراب الدلالى المتحصل من الاستخدامات اللغوية الواردة فى النص العبرى للقصة وترجماته الإنجليزية والعربية ، بينما يتعلق المبحث الثانى بتحليل البنية الأسطورية للقصة المقرائية . أما المبحث الثالث ، فإنه يتضمن عرضا لنظائر القصة المقرائية فى ميثولوجيا العالم القديم ، وكذلك فى بعض الروايات اليهودية المتأخرة ، مع إجراء مقارنة بين القصة المقرائية وبين النماذج الأسطورية الأخرى ، وكذلك إجراء موازنة بينها وبين النماذج اليهودية المتأخرة . ويعقب ذلك خاتمة تتضمن الإجابة على الأسئلة والتحقق من الفرضيات المطروحة فى مقدمة البحث .

المبحث الأول

الاضطراب الدلالى فى القصة المقرائية

إذا كنت – فيما سبق – قد أقررت بغموض نص القصة ، وطرحت تساؤلا مفاده : هل ترتب الغموض على اضطراب الاستخدامات اللغوية ؟ فإني أرى من الواجب بل من الضروري مناقشة تلك الاستخدامات اللغوية في ضوء صورتها فى أسفار المقرا . ومادام الأمر كذلك ، فإنه تجدر الاشارة إلى سمة الاضطراب اللغوى فى كثير من مواضع المقرا ، وكذلك اضطراب ترجمة عدد من الألفاظ والتعبيرات في الترجمات الإنجليزية والعربية ، حيث يبرز عدد من الألفاظ والتعبيرات وكذلك التراكيب اللغوية التى تسبب ارتباكا بشأن بنيتها الصرفية أو بشأن معانيها اللفظية أو حتى بشأن معانيها السياقية ، ومنها الأمثلة الآتية :

- إضطراب استخدام لفظة " אָדָם " الدالة على الإنسان بشكل عام أو على الإنسان الأول ، حيث تستخدم كاسم علم للدلالة على الإنسان الأول مرات نكرة بالصورة " אָדָם " ، ومرات متصلة بهاء التعريف بالصورة " הָאָדָם " ، كما أنها تستخدم أيضا كاسم عام : مرات نكرة بالصورة المجردة ، ومرات معرفة بالصورة المتصلة بهاء التعريف . وكذلك اضطراب استخدام هذه اللفظة فى الترجمتين الإنجليزية والعربية فى أحوالها المختلفة [6] .

- التردد فى استخدام صيغة الجمع من الكلمة العبرية " אִישׁ = رجل " ، بين الصيغة الشاذة للجمع " אֲנָשִׁים " ، وهى الصيغة المألوفة في العبرية ، وبين الجمع القياسى غير المألوف بالمرة والذى لم يستخدم إلا نادراً ، وهى الصورة " אִישִׁים " (أمثال 8 : 4 على سبيل المثال).

- التردد في استخدام صيغة الجمع من الصفة النسبية العبرية " עִבְרִי " ، بين الصورة الشائعة في أسفار المقرا " עִבְרִים " - وهي الصورة الخاطئة (على سبيل المثال : خروج 2 : 6 ؛ 5 : 3) ، وبين الصورة الصحيحة التى وردت بشكل نادر أيضاً " עִבְרִיִּים " (خروج3 : 18)

- التردد فى استخدام صيغة الفعل " שָׂם = وضع " (وهو فعل معتل العين بالياء נָחֵי ע"י) فى زمن المستقبل ، حيث استخدم فى بعض المواضع بالصورة " וַיָּשִׂימוּ " (خروج 17 : 12)

، وهى الصورة الصحيحة ، بينما استخدمت فى بعض المواضع بالصورة الخاطئة " יָשׁוֹם " (خروج 4 : 11) .

- الخلط فى دلالة التعبير " אִישׁ הָאֱלֹהִים = رجل الله " ، بين : **الأنبياء** (إيلياهو : ملوك أول 17 : 24 / ملوك ثان 1 : 9 ، 11 ، 12) ، **والملائكة** (قضاة 13 : 6 ، 8) .

- الخلط فى بعض المواضع بين : ملائكة الرب ، والرب ذاته ، والبشر (تكوين 18 / قضاة 6 : 11 - 14 ؛ 13 : 3 ، 6 ، 8 ، 9 ، 16 ، 17 ، 18 ، 20 ، 21 ، 22) .

- الخلط بين ضمائر الغائب والمخاطب ، والتحول الفجائى فى استخدام تلك الضمائر ، بحيث يختلط المعنى على القارئ ، وذلك فى بعض المواضع ، منها على سبيل المثال (ملوك أول 17 : 1 ؛ 18 : 46 / مزامير 5 : 10 / عزرا 7) .

- اعتياد الترجمة العربية للمقرا ترجمة اسم العلم الدال على الإله " יְהוָה = يهوه " ، بلفظة (الرب) ، وكذلك اعتياد الترجمة الإنجليزية للمقرا ترجمته باللفظة " **The Lord** " ، بما يعنى تحويلهما إياه من اسم علم إلى اسم عام .

- ترجمة بعض الألفاظ العبرية فى الترجمة العربية للمقرا ترجمات غامضة تماما وبعيدة عن المعنى كل البعد ، ومن ذلك الفعل العبرى " חֹלְלָה " الوارد فى (أيوب 26 : 13) ، والذى نقلته الترجمة الإنجليزية باللفظ " **Pierced = طعن - وخز** " ، بما يتفق مع معنى الفعل العبرى ، بينما نقلته الترجمة العربية للمقرا باللفظة " أبدأتا " ، وهو معنى غامض للفعل العبرى ، حيث أن الفعل المزيد " أبدأ " ليس من معانيه الطعن والقتل أو ما إلى ذلك ، مما أوحى به الفعل فى صورته العبرية والإنجليزية ، وإنما يعنى " خلق ، أو أنشأ الشئ واخترعه ابتداء على غير مثال سابق ، أو ابتدأ بالأمر "[7] .

- إلتزام الحرفية التامة فى الترجمة العربية وكذلك الإنجليزية للمقرا ، فى ترجمة الأمثال أو التعبيرات الشعبية وعدم صياغتها بشكل مفهوم ولو على حساب الترجمة الحرفية . ومن ذلك التعبير الوارد على لسان " شمشون " فى سفر (القضاة 14 : 18) : " לוּלֵא חֲרַשְׁתֶּם בְּעֶגְלָתִי

לֹא מְצָאתֶם חִידָתִי " ، والذى نقلته الترجمة العربية بالصورة : " لو لم تحرثوا على عجلتى لما وجدتم أحجيتى " . وقد التزمت الترجمتان – العربية والإنجليزية – الحرفية التامة فى ترجمة هذا التعبير، فجاءت الترجمة فجة ، ولو كان المترجمون قد قابلوا هذا التعبير العبرى بمثل أو قول مأثور أو تعبير مواز فى المعنى ، لجاءت الترجمة أفضل ، وبخاصة أن الأمثال متشابهة فى جميع مأثورات العالم تقريباً . هذا علاوة على الخطأ الذى وقع فيه مترجمو الترجمة العربية ، باستبدال حرف النسب العبرى (ב) فى كلمة " בְּעֶגְלָתִי " بحرف الجر (على) ، وهو ما أسهم فى زيادة غموض وركاكة الترجمة .

- أما الاستخدامات اللغوية المضطربة فى بنيتها أو فى معنييها اللفظي والسياقى فى قصة (أبناء الله وبنات الناس) ، فتتمثل فى عدة ألفاظ وتعبيرات ، هى على الترتيب التالى :

בְּנֵי הָאֱלֹהִים ، יָדוֹן ، בְּשַׁגַּם ، בָּשָׂר ، הַנְּפִלִים

בְּנֵי הָאֱלֹהִים (أبناء الله) :

وهذا التعبير ورد فى الفقرتين (تكوين 6 : 1 ، 4) ، كما أنه ورد فى مواضع أخرى من أسفار المقرا ، أبرزها (أيوب 1 : 6 ؛ 2 : 1) ، وتنقله الترجمة الإنجليزية للمقرا بالتعبير " sons of God " ، كما تقابله الترجمة العربية للمقرا بالتعبير " أبناء الله " ، و " بنو الله " .

ويمثل هذا التعبير " تركيب إضافة " بين كلمتين ، هما :

בְּנֵי (أبناء) :

وهو اسم جمع فى حالة الإضافة ، مفردة " בֵּן " ، وصورته فى الإطلاق " בָּנִים " ، والمعنى اللفظى لهذا الاسم منفرداً لا يحمل أية مشكلات دلالية ، وكذلك الحال عند إضافته إلى بعض الأسماء الأخرى ، مثل : " בְּנֵי- יִשְׂרָאֵל = بنو إسرائيل " ، " בְּנֵי- קֶדֶם = بنو المشرق " ، " בְּנֵי- הָאַלְמָוֶת = الخالدون " ، .... وغيرها ، فإنه لا مشكلة على الإطلاق . أما عند إضافة الاسم " בְּנֵי " إلى لفظة مثل " הָאֱלֹהִים " (المترجمة فى الترجمة العربية للمقرا باللفظ " الله " ، فهنا تحدث مشكلة دلالية تتعلق بمسألة البنوة لله ، وربما لا يحل هذه المشكلة سوى السياق الذى ورد فيه التعبير ، أو النظر إليه من زاوية معنى المعنى ، أو ما يسمى " المعنى السياقي " .

הָאֱלֹהִים (الله / GOD) :

وهو اسم بنيته على صيغة الجمع المذكر ، وقد اعتاد مدونوا المقرا وكذلك مترجموها التعامل معه على أنه يدل على " الواحد " ، سواء جاء مجرداً أو ملحقاً به أداة التعريف ، شأنه شأن بعض الألفاظ العبرية الأخرى التى تأتى على مبنى الجمع وتدل على المفرد (مثل : זְקוּנִים = الشيخوخة ، חַיִּים = الحياة ، נְעוּרִים = الصبا ، פָּנִים = وجه) ، لذا استعملوا معه – أى الاسم " אֱלֹהִים " – الأفعال مصرفة مع المفرد المذكر الغائب ، مثل (בָּרָא = خلق ، וַיֹּאמֶר = وقال ، וַיַּרְא = ورأى ، וַיַּעַשׂ = وعمل .... وغيرها / تكوين 1) . وربما كان هذا هو ما دفع مترجمى الترجمة الإنجليزية للمقرا إلى مقابلته بالصورة " God " ، ومترجمى الترجمة العربية للمقرا إلى نقله بالصورة " الله " ، أى باعتباره اسم علم .

غير أنه بمراجعة الاستخدامات المقرائية المتنوعة للفظ " הָאֱלֹהִים " ، تتبدى المشكلات الدلالية الناشئة عن ذلك الاستخدام ، والتى تتمثل فيما يلى :

أولاً :

استخدام اللفظ تردداً بين صيغة الجمع المذكر بالصورة " הָאֱלֹהִים (أو אֱלֹהִים) ، وبين صيغة المفرد المذكر بالصورة " אֱלֹהַ " التى وردت فى أكثر من موضع فى المقرا (على سبيل المثال : تثنية 32 : 15 ، 17 / إشعيا 44 : 8 .... وغيرها) . هذا اللفظ الأخير " אֱלֹהַ " مألوف ومعروف فى المعاجم [8] على أنه " اسم عام مفرد مذكر " بمعنى " إله " ، وهو ما يؤكده استخدام اللفظ مفرداً فى المقرا .

ومن الصعب تصور وجود " اسم علم " يأتى – شذوذا – على بنية الجمع ومعنى المفرد ، ثم تأتى منه صيغة المفرد . وهو ما يدفع إلى القول إن اللفظ " אֱלֹהִים " هو اسم " عام جمع مذكر " مفرده " אֱלֹהַ " ، وليس اسم " علم على مبنى الجمع ومعنى المفرد " . وهذا ما يقول به أيضاً " Brown Francis " فى معجمه [9] . وربما يؤكد على ذلك ، أنه فى حالة افتراض أن " אֱלֹהִים " – بصيغة الجمع – هى اسم " علم " دال على " المفرد " ، ويترجم فى الإنجليزية " God " ، وفى العربية " الله " ، فكيف إذاً نترجم اللفظ " אֱלֹהַ " في صيغة المفرد ؟!

ثانياً :

أن الحال السابق يتناقض مع حال الألفاظ الأخرى المشابهة للفظ " אֱלֹהִים " ، والتى حاول الكثير من الباحثين والمفسرين والنحويين ضم " إلوهيم " إلى طائفتها – كأسماء تأتى على بنية جمع المذكر ومعنى المفرد ، وهي (זְקוּנִים - חַיִּים – נְעוּרִים – פָּנִים) . فلئن كانت هذه الأسماء " عامة " تأتى على بنية جمع المذكر ومعنى المفرد ، إلا أنه لم تأت منها صيغة المفرد

أبداً ، فما هو وضع اسم ، يدَّعى – من ادَّعى – أنه اسم " علم " يأتى فى صورتى الجمع والمفرد ، ويحمل دلالة المفرد فقط ، ويكون فى الوقت ذاته اسم " علم " ؟!

ثالثا :

إستخدام اللفظ " אֱלֹהִים " – ترددا – بين حالتى " النكرة " و " المعرفة " ، فعلى طول نصوص المقرا تبرز صيغة هذا الاسم " نكرة " بالصورة " **אֱלֹהִים** " (مثلا : تكوين 1 – 9 / خروج 2 ، 3 ؛ 6 ؛ 7 ؛ 8 ؛ 9 / إشعيا 44 : 6 / مزامير 17 ؛ 43 ؛ 44 ؛ 54 ؛ 95) . بينما فى مواضع كثيرة تبرز صيغة هذا الاسم " معرفة " بالصورة " **הָאֱלֹהִים** " (مثلا : تكوين 5 : 22 ، 24 ؛ 6 : 2 ، 4 ، 9 / خروج 3 : 1 ، 6 ، 11 ، 12 ، 13 ؛ 4 : 20 ، 27 / أيوب 1 : 2 ؛ 2 : 6 / مزامير 136 : 2 ... وغيرها) .

ومن الطبيعى أن اسما يخضع لدخول أداة التعريف عليه لتحويله من حالة " التنكير " إلى حالة " التعريف " ، لابد وأنه ينتمى – حسب الشائع والمألوف لغويا – إلى طائفة " الاسم العام " وليس " اسم العلم " .

رابعاً :

أنه مما يدعم مسألة اعتبار الاسم " אֱלֹהִים " إسما عاما ، أن اسم العلم عند خضوعه للإضافة ، يأتى " مضافاً إليه = סוֹמֵךְ " ، لا " مضافاً = נִסְמָךְ " ، كما هو الحال في اسم " الله " فى القران : " أمْر الله " (النساء 47 / التوبة 48 /هود 43 / الرعد 11 ..... وغيرها) ؛ " بإذن الله " (البقرة 97 / آل عمران 49 / النساء 64 / الأنفال 66 ..... وغيرها) ؛ " خَلْق الله " (النساء 119 / الروم 30 / لقمان 11) ؛ " رضوان الله " (آل عمران 174 / الحديد 27) ؛ " أنبياء الله " (البقرة 91) ؛ " نَصْر الله " (البقرة 214 / النصر 1) ؛ " وَعْد الله " (النساء 122 / يونس 4 / الرعد 31 / الكهف 21 ..... وغيرها) .

أما الاسم " אֱלֹהִים " ، فإنه حسب الاستخدام المقرائى ، يأتى كثيراً " مضافاً إلى الأسماء والضمائر " . وفى هذه الصورة يخضع لأحكام إضافة الاسم الجمع المذكر : بحذف لاحقة الجمع المذكر (حيريق جادول / ميم) والتعويض عنها بـ (صيريه / يود) ، ثم وضع علامة الإضافة العبرية (مقيف) عند إضافته إلى الأسماء . ومن أمثلة ذلك ، الحالات الآتية :

- אֱלֹהֵי – (שֵׁם / אָבִיךָ / הָרוּחוֹת / יִשְׂרָאֵל...) = إله (سام / أبيك / الأرواح / إسرائيل) [10].
- אֱלֹהַי = إلهى [11] .
- אֱלֹהֵינוּ = إلهنا [12] .
- אֱלֹהֶיךָ = إلهك [13] .
- אֱלֹהֵיכֶם = إلهكم [14] .

خامساً :

أنه إذا كان هناك زعم بأن الاسم " إلوهيم " هو اسم " علم على صيغة الجمع المذكر ومعنى المفرد " ، فإنه – ربما مما ينقض ذلك الزعم بشكل ما ، أن المقرا فى بعض مواضعها استخدمت اللفظ " إلوهيم " بمعنى التعددية (آلهة) ، كما ورد فى (تثنية 32 : 17 / مزامير 50 : 1 ؛ 82 : 6 ؛ 95 : 3 ؛ 96 : 5 ؛ 97 : 8 ؛ 135: 5 ؛ 136 : 2 ؛ 138 : 1 / إرميا 7 : 6 ؛ 16 : 20 ؛ 32 : 29 ؛ 35 : 15) . فكيف إذن يستخدم لفظ واحد – أيا كانت بنيته – للدلالة على معنيين متناقضين (الواحدية والتعددية) ، خاصة أن هذا المعنى معنى فارق في العقيدة ؟!

سادساً :

إستخدام اللفظ " אֱלֹהִים " بصورة واحدة فى عبارة واحدة ، ولكن بدلالتين متناقضتين ، كما هو الحال فى (مزامير 82 : 1) : " אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת- אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט " ، والتى وردت فى الترجمة العربية : " الله قائم فى مجمع الله . فى وسط الآلهة يقضي " . فالمتأمل للعبارة السابقة ، يجد أن اللفظ الأول الوارد فى بداية العبارة (אֱלֹהִים) ربما تدل على " الإله الواحد " ، خاصة أن الفعل (المسند)(الوارد فى آخر العبارة) " יִשְׁפֹּט = يقضى " ، جاء مصرفاً مع المفرد المذكر الغائب ، بينما نفس اللفظ (אֱלֹהִים) الوارد فى منتصف العبارة ، يقتضى السياق اعتباره جمعاً مذكراً ، وهو يعنى " التعددية " ، بما يناقض معنى نفس اللفظة الواردة فى بداية الجملة .

سابعاً :

استخدام المقرا للتعبير المركب " **יְהוָה אֱלֹהִים = يهوه إلوهيم** " الذي تُرجم في الإنجليزية " **The Lord God** " ، وفى العربية " **الرب الإله** "[15] . هذا التعبير يشى بأن اللفظ " إلوهيم " ، يأتى هنا – بغض النظر عن الترجمات – كاسم عام وليس كاسم علم ، وذلك اعتماداً على أن الاسم " **יְהוָה = يهوه** " – كما تدل استخدامات المقرا له – هو " اسم علم " ، حيث أنه :

- معرف بذاته ، ولا تدخل عليه هاء التعريف مطلقاً .
- يأتى دائماً فى صيغة المفرد ، ولا يجمع مطلقاً .
- يأتى فى حالة الإطلاق دائماً ، ولا يأتى كمضاف أبداً ، رغم وجود تعبير مركب مقرائى شهير ، هو " **יְהוָה צְבָאוֹת** " الوارد فى أكثر من مئة موضع فى المقرا (منها على سبيل المثال : صموئيل أول 1 : 3 ، 11 / مزامير 24 : 10 ؛ 46 : 8 ، 12 / إشعيا 2 : 12 ؛ 5 : 7 ، 16 / إرميا 2 : 19 ؛ 6 : 6 ، 9 وغيرها)[16] . هذا التعبير ، خاصة فى شكله المترجم " عربياً " (**رب الجنود**) ، يثير شبهة وجود حالة إضافة بين اللفظين " יְהוָה " ، و " **צְבָאוֹת** " .

الا أنـه بمراجعـة ذلك التعبيـر المركـب فـي صـورته العبريـة " יְהוָה צְבָאוֹת " ، فـي المواضـع المقرانية المشار إليها ، لوحظ افتقاره إلى علامة الإضافة الأساسية في المقرا (מַקֵּף) ، بما ينفى عنه حالة الإضافة . وربما مما يدعم ذلك عدة أمور ، منها :

الأمر الأول : ورود الاسم " אֱלֹהִים " ، الذى يخضع فى بنيته أصلاً لتغيرات الإضافة - فى تعبير مشابه هو " **אֱלֹהִים צְבָאוֹת** " (مزامير 80 : 8 ، 15) - كامل البنية دون خضوعه لتغيرات الإضافة ، ودون وجود علامة الإضافة (مقيف) بينه وبين الاسم " צְבָאוֹת ".

الأمر الثانى : ربما كان مترجمو الترجمة الإنجليزية للمقرا أكثر وعياً ، عندما قابلوا ذلك التعبير العبرى " יְהוָה צְבָאוֹת " بالتعبير الإنجليزى " **The Lord Almighty** " ، وهو الذى يعنى شيئاً من قبيل (**القدير / القادر / كلى القدرة / العظيم**) [17] .

الأمر الثالث : ورود تعبير آخر شبيه ولكن أكثر تركيباً ، هو " **יְהוָה אֱלֹהִים צְבָאוֹת** " بدون علامة الإضافة – سوى فى موضع واحد (مزامير 59 : 6) ، بينما ورد فى غير ذلك الموضع بدون (مقيف) (مزامير 80 : 5 ، 20 ؛ 84 : 9) .

هذه الأمور السابقة ربما تؤكد على أن التعبير " יְהוָה צְבָאוֹת " ليس تركيباً إضافياً ، وإنما هو فى غالبه : موصوف (יְהוָה) + صفة (צְבָאוֹת) ، خاصة وأن لفظ " Almighty " – الذى يعد ترجمة للفظ العبرى " צְבָאוֹת "- يصنف على أنه صفة Adjective [18] ، والإضافة تكون بين الأسماء وبعضها ، وبينها وبين الضمائر ، لكنها لا تكون أبداً بين الأسماء والصفات . وكل ما سبق يؤكد على أن الاسم " יְהוָה " يأتي دائماً فى حالة الإطلاق ، ومن ثم فهو " اسم علم " .

وإذا تم الإقرار بـ" عَلَمية " الاسم " יְהוָה " ، يصبح هناك ميل لاعتبار الاسم " אֱלֹהִים " إسماً " عاماً " ، وذلك لصعوبة تجاور اسمى علم للإله فى سياق فعلى (أى متعلق بجمل فعلية)

<u>ثامناً</u> :

حاول بعض الباحثين المشتغلين بمقارنة العربية باللغات السامية الأخرى ، ومنهم " الشيخ عبد القادر المغربى " ، القول إن " الميم " التى فى نهاية الاسم " אֱלֹהִים = إلوهيم " هى ميم زائدة ، شأنها شأن ما يحدث فى العربية من إضافة ميم زائدة فى نهاية الاسم للمبالغة ، مثل الكلمات (زُرقم = شديد الزرقة ؛ شِدقم = الواسع الشدق ؛ صِلْدم = شديد الصلادة ؛ بلعوم ؛ خيشوم ؛ وغيرها) ، ومن ثم فان " إلوهيم " وفقاً لتلك القاعدة تشبه " اللهم " فى العربية [19] .

أى أن أصحاب هذا الرأى يريدون القول إن اللفظ " إلوهيم " – بناء على ذلك – يكون اسماً على مبنى المفرد ومعناه ، وأن الميم الواقعة فى نهايته هى للجمع المراد به التعظيم وليس " الكثرة والتعدد " . إلا أن الاستخدام المقرائى لا يؤيد رأى الشيخ " المغربى " ، حيث أنه سبقت الإشارة

إلى أن المقرا استخدمت الاسم " אֱלֹהִים = إلوهيم " للدلالة على الجمع الحقيقى- جمع الكثرة والتعدد (أنظر النقطة : خامساً) .

وفى هذا السياق ، يذكر " קאסוטו كاسوتو " أن الافتراض الذى يرى فى " אֱלֹהִים " جمع تعظيم هو افتراض غير مقبول [20] . ولم يقدم " كاسوتو " مبرره لذلك . غير أنه يمكن افتراض أن ذلك المبرر يكمن فى أن جمع التعظيم فى اللغة إنما يقع غالبا على الضمائر أو الأفعال أو غيرها مما يستخدم مع الاسم المفرد للإله ، أما أن يقع الجمع على اللفظ ذاته ، فهذا مما يحدث تباكاً فى دلالة الاسم ، وبصفة خاصة مع لفظ مثل " אֱלֹהִים " استخدامه أصلاً مضطرب فى المقرا ، ويتردد بين اسم العلم والاسم العام ، وبصفة أخص أن هذا اللفظ يرد فى سياق دينى المراد به أصلاً "التوحيد" ، والتأكيد عليه من خلال الدلالات اللغوية قبل أى شئ .

ومن كل ما سبق مناقشته ، يتضح إلى أى مدى يتعرض اللفظ " אֱלֹהִים " للاضطراب والتناقض فى استخداماته المقرائية ، حيث أنه وفقاً لتلك الاستخدامات : اسم " علم " (حسب الاعتقاد الشائع) : يأتى " نكرة " و " معرفة " ؛ ويأتى " جمعاً " و " مفرداً " ؛ ويأتى " مطلقاً " و " مضافاً " ؛ ويدل على " الواحد " و " الكثرة " (فى جملة واحدة) ؛ كما يأتى " مقترناً باسم علم آخر "– كما فى التعبير " يهوه إلوهيم " ، فأى تناقض هذا ؟! وأى " علم " يتحدث عنه أصحاب ذلك الاتجاه الذى يصنف " إلوهيم " كاسم علم ؟!

وبناء على ما سبق ، ووفقا للأحكام النحوية والصرفية والدلالية التى يخضع لها الاسم " אֱלֹהִים " ، يمكن تصنيفه على أنه " اسم عام جمع مذكر " .

هذا من الناحية الصرفية للاسم " אֱלֹהִים " ، أما من الناحية الدلالية ، فيمكن تمثله على النحو التالى :

أولاً : يقول الفيلسوف اليهودى " ربّى موشيه ابن ميمون (רַמְבָּם رمبام) " : " .... وقد علمت أن (إلوهيم) اسم الحكام : فإلى الآلهة تُرفع الدعوى ، ولذلك استعير هذا الاسم للملائكة وللإله لكونه حاكماً على الملائكة .... وأنه تعالى الحاكم على الحكام – أعنى الملائكة – وسيد الأفلاك [21] .

إذاً يمكن تلخيص ما يذهب إليه " ابن ميمون " فى اتجاهين :

1- فهو يريد القول – من ناحية – إن معنى الحاكمية هو المعنى الأصلى الغالب فى لفظ (إلوهيم).

2- وهو يريد القول من ناحية أخرى ، إن هذا المعنى قد استعير ليطلق على الإله ثم على الملائكة ، باعتبارهم " حكاماً " ، من مرتبة أدنى من الحاكم الأعظم (الإله) .

وبتأمل رأى " ابن ميمون " ، تتضح عدم منطقيته – حسبما أرى – لعدة أسباب ، منها :

- أن المتتبع للفظ " אֱלֹהִים " – من الناحية الدلالية ، يجده دالاً بشكل أوّلي قاطع على " الربوبية " بمعناها الشامل ، والذى ينطوى على عدة معان وظيفية ،يأتي من بينها " الحاكمية " بجانب (القيام بالذات ، والقدم ، والأزلية ، والخالقية ، والتدبير ، ومطلقية القدرة والعلم والإرادة ، وغيرها) . وهذا يستتبع القول بأن " الحاكمية " ليست هى المعنى الوحيد فى لفظ " إلوهيم " .
- أن القول باستعارة معنى " الحاكمية " للإله – كما ذكر " ابن ميمون " – يعنى أن هذه الصفة / الوظيفة لم يثبتها الإله لنفسه قبل وجود العالم (تقديراً) ، أو أن الإله استعارها لنفسه بعد تمام الخلق . وهو الأمر الذى يتناقض مع الفهم الصحيح لمسألة الإلوهية .
- أن استعارة اسم إلهى للملائكة (على اعتبار سيادة معنى الحاكمية فى اسم الإله) هو قول غير دقيق من الناحية الدينية ، حيث أنه يتصور استعارة " صفةٍ إلهية " لإضفائها على من عدا الإله من مخلوقاته ، شريطة أن لا تكون تلك الصفة مما يتعلق بالذات الإلهية . فمثلاً يمكن وصف شخص ما على أنه (رازق أو عادل أو صبور أو جبار أو حتى " حفيظ عليم " – أنظر : سورة يوسف ، الأية 55) . وكذلك الحال فى اليهودية واللغة العبرية ، يمكن وصف شخص ما على أنه : שׁוֹפֵט = حاكم / قاض ، أو أنه : דַּיָּן = قاض / ديان ، بينما لا يمكن وصف أى كائن على أنه – مثلاً – " אֱלֹהִים " = (إله / رب) ، أو بأنه " קַיּוּם " = (قيوم) ، أو بأنه " בּוֹרֵא " = (بارئ / خالق) . لذا يصبح القول باستعارة اسم " إلوهيم " لإطلاقه على الملائكة قولاً غير صحيح .

ثانياً : وللتوصل إلى معنى " אֱלֹהִים " ، يمكن عرض بعض الحقائق التى ربما تقود إلى ذلك المعنى ، ومنها :

1- أن الترجمة العربية للمقرا درجت على مقابلة اللفظ " אֱלֹהִים " فى حالة الإطلاق (نكرة أو معرفة) باللفظ العربى (الله) ، كما تقابله الترجمات الإنجليزية باللفظ الإنجليزى (God) . كذلك تقابله الترجمة العربية فى حالة الإضافة (אֱלֹהֵי – ....) باللفظ العربى (إله ....) ، هذا فى الوقت الذى تقابل الترجمتان المشار إليهما اللفظ " יְהוָה " (يهوه) باللفظين : العربى (رب / الرب)، والإنجليزية (The Lord) .

2- أنه بعرض الاستخدامات اللغوية المقرائية لكلا اللفظين : " אֱלֹהִים " و " יְהוָה " ، يلاحظ الآتى :

- أن " אֱלֹהִים " يستخدم على النحو التالى : تنكيراً و تعريفاً (بأداة التعريف وبالإضافة) ، إفراداً و جمعاً ، إطلاقاً و إضافة .

- أن " יְהוָה " يستخدم على النحو الآتى : تعريفاً بذاته (وبدون أداة) فقط ، إفراداً فقط ،إطلاقاً فقط .

3- ان الحقيقتين السابقتين تقودان إلى عدة نتائج ، منها :

- أن استخدام الاسم " אֱלֹהִים " على هذا النحو يدرجه فى " الاسم العام " وليس فى " اسم العلم " ، ولئن كان اسماً من أسماء الإله فى المقرا ، إلا أنه مما يصح إطلاقه على " الإله " وعلى " غير الإله " (من البشر خاصة) ، شأنه شأن اللفظة العربية " رب " التى تطلق على " الإله " ، وعلى " السيد / ومالك الشئ ومدبره / والمربى والقيِّم والمنعم والسيد المطاع .... ، و (ربّ) القوم : ساسهم ، أى كان فوقهم "[22] . خاصة أن الاسم " رب " فى العربية يخضع لنفس الأحكام النحوية التى يخضع لها الاسم " אֱלֹהִים " ، حيث : ينكَّر ويُعرَّف (رب / الرب) ، ويُفرد ويُجمع (رب / أرباب) ، ويطلق ويضاف (الرب / رب الناس ....) . ونفس الامر بالنسبة للفظة الإنجليزية " The Lord " ، والتى يتوزع إطلاقها بين " الإله " وبين " الحكام والنبلاء والسادة من البشر "[23] ، وإن كان لا يخضع لنفس الأحكام النحوية العبرية والعربية (السامية بوجه عام) . وهذا فى حد ذاته يجعل ترجمة الاسم " אֱלֹהִים "– فى العربية والإنجليزية – ترجمة معكوسة .
- إستخدام الاسم " יְהוָה " على النحو السابق ، يدرجه فى " اسم العلم " وليس فى " الاسم العام " ، وهو ما يجعل ترجمته هو الآخر – فى كل من العبرية والعربية – ترجمة معكوسة ايضا .

4- لذلك ، فمن الحري التعامل مع الاسم " אֱלֹהִים " على أنه يعنى فى العربية " رب " وفي الإنجليزية " The Lord " ، بناءاً على الاستخدام الدلالى لكلا اللفظين فى كلتا اللغتين . وذلك هو الأقرب ، رغم أنه سيترتب عليه عدة مشكلات تتعلق بمسألة التعريف والتنكير فى السياقات المقرانية المتعلقة باللفظ " אֱלֹהִים " منكَّرا ، و " הָאֱלֹהִים " معَرفاً . فاللفظ فى حالة التعريف يترجم " الرب " ، وفى حالة التنكير يُترجم " رب " . فإذا أريد مثلاً ترجمة العبارة " בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים .... " (التى نقلتها الترجمة العربية للمقرا : " فى البدء خلق الله ....") ، فإنه يتوجب ترجمتها : " فى البدء خلق رب ....؟! "، وهو مما يخل – إلى حد ما – بالسياق ، إلا أن طبيعة الاستخدام الدلالى للفظ " אֱלֹהִים " فى بعض مواضع المقرا توجب ذلك . فمثلاً عبارة مثل " רְאֵה נְתַתִּיךָ אֱלֹהִים לְפַרְעֹה ... " ، (خروج 7 : 1) والتى نقلتها الترجمة العربية للمقرا : " أنظر أنا جعلتك إلهاً لفرعون .... " ، يجدر ترجمتها : " أنظر أنا جعلتك ربًا لفرعون .... " بمعنى (سيداً أو مهيمناً على فرعون) ، وذلك للحفاظ على السياق الدينى المفترض فى التوراه (بصفة خاصة) ، على العكس من التعبير " إلهاً لفرعون " ، والذى يخالف ذلك السياق الدينى .

وفى المقابل ، فإنه جدير أيضاً التعامل مع الاسم " יְהוָה " على أنه اسم " علم " يطلق على الإله فقط ويقابل " الله " فى العربية ، و " God " فى الإنجليزية ، على أن يوضع فى كلتا الترجمتين : العربية والانجليزية بالصورتين : " يهوه " و " Yahweh " باعتباره " اسم علم " لا يترجم وإنما يوضع بنطقه . وذلك لموافقة معناه لمعنى الإلوهية قصراً .

أما التعبير " **בְּנֵי – הָאֱלֹהִים** " فى إجماليه ، فقد تعرض لتفسيرات كثيرة ، لكنها تبدو فى أغلب الأحيان متشابهة ، يمكن إيجازها فى ثلاثة تفسيرات :

التفسير الأول : ويذهب إلى أن " בְּנֵי – הָאֱלֹהִים " هؤلاء هم " **الملائكة** " . وبهذا قال " إليشع شفى " – كتفسير وحيد [24] ، بينما أورده " كاسوتو " كواحد من بين خمسة تفسيرات ، ويضيف أن الترجمة السبعينية وضعت هذا التعبير (בְּנֵי – הָאֱלֹהִים) بديلاً للتعبير (בְּנֵי – יִשְׂרָאֵל) بمعنى " الملائكة " ، وأن التعبير الآرامى (בַּר אֱלָהִין = بر إلاهين) الوارد فى سفر (دانيال 3 : 25) هو تعبير مواز للتعبير العبرى ، وأنه تم تفسيره فى (מַסֶּכֶת פְּסָחִים = باب الفصح .) فى المشنا على أنه يشير إلى " الملائكة " [25] . ويورد " كايل وديليتسش" تفسير (الملائكة) على أنه أحد ثلاثة تفسيرات للتعبير " بنى هاإلوهيم " ، وأنْ هذا التفسير له خلفيتان : تتمثل الأولى فى إيحاء المقرا ، خاصة فى سفر (أيوب 1: 6 ؛ 2 : 1 ؛ 38: 7 / دانيال 3 : 25 / مزامير 29 : 1 ؛ 89 : 7) ، بأن " بنى هاإلوهيم " هؤلاء هم الملائكة ، بينما تتمثل الخلفية الثانية فى " التضاد " الماثل بين " أبناء الله " و " بنات الناس " ، ويضيفان أن هذا التعبير لا يمكن تفسيره عن طريق الوسائل الفيلولوجية (المتعلقة بفقه اللغة) ، وإنما عن طريق علم اللاهوت وحده ، وأنه كان حرياً بالمقرا استخدام التعبير " בְּנֵי – יְהוָה " بدلاً من التعبير " بنى هاإلوهيم " ، منعاً للالتباس والخطأ [26] .

أما (قاموس الكتاب المقدس) ، فيشير إلى تفسير " الملائكة " كأحد تفسيرين ، غير أنه يعيّنهم بأنهم " الملائكة الذين تركوا حالتهم السماوية واتخذوا لأنفسهم زوجات من بنات الناس " على وجه التحديد ، ويضيف أصحاب القاموس أن هذا هو تفسير كل من : " فيلو الجبيلى " و " يوسيفوس " و " إكليمندس السكندرى " ، وغيرهم [27] .

التفسير الثانى : ويذهب إلى أن " بنى هاإلوهيم " هؤلاء هم من " **البشر** " . لكن هذا التفسير ينقسم – بشأن تحديد هؤلاء البشر – إلى :

- تفسير الحكماء لهذا التعبير على أنه يشير إلى " **أبناء العظماء والأمراء** " أو إلى " **أبناء القضاة** " ، حسبما أشار الرابى " شمعون بن يوحاى " فى سفر " בְּרֵאשִׁית רַבָּא = بريشيت ربّا " ، وذلك فى مقابل دلالة التعبير " בְּנוֹת הָאָדָם " = (بنات الناس) على " **بنات الطبقات الدنيا**

في المجتمع البشرى " [28] . وهذا هو أيضاً رأى الرابى " سعديا جاءون " (רס"ג) ، والذى أورده فى ترجمته التفسيرية للمقرا ، حيث يقول ما نصه : " ולמא אבתדא אלנאס אן יכתרו עלי' וגה אלארץ וולד להם בנאת וראו בני אלאשראף בנאת אלעאמה אנהן חסאן .... " [29] = " ولما ابتدأ الناس أن يكثروا على وجه الأرض وولد لهم بنات ورأوا بنى الأشراف بنات العامه أنهن حسان .... " [30] .

- التفسير الذى يشير إلى " بنى هاإلوهيم " على انهم " **البشر الأتقياء الصديقون من أبناء شيث** " ، وهو قول كل من : " أوغسطينوس " و " جيروم " و " كريسستم (حنا فم الذهب) [31] ، وذلك فى مقابل تفسير التعبير " بنات الناس " على أنهن " **البنات الآثمات من نسل قايين** " [32] . وهو ما قال به أيضاً " جرهاردوس فوس " ، والذى يذكر ان صورة " الخطيئة " – كصورة مميزة لتلك الفترة ، تتجلى فى امتزاج نسل قايين (الأشرار) بنسل شيث (الصالحين) واختلاطهم بالمصاهرة والتزاوج ، رافضاً بذلك فكرة أن " بنى هاإلوهيم " هم الملائكة ، زاعما ان الرأى القائل بأن "بنى هاإلوهيم " هم " أبناء شيث من الصالحين " ، و " بنات الناس " هن " بنات قايين من الآثمات " ، هو الرأى الذى يتسق مع نسيج أحداث تلك الفترة [33] .
- تفسير " سبينوزا " ، الذى يذكر أن التعبير " بنى هاإلوهيم " يدل على " **العمالقة من البشر** " ، استناداً إلى أن كل شئ خارق للعادة ينسب إلى الله ، فكما يقال " جبال الله " ، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة عندما نطلق على الرجال الطوال الأقوياء " أبناء الله " ، حتى ولو كانوا قُطاع طرق وفسقة كفاراً [34] .

التفسير الثالث : ويتمثل فى تنويعات على التفسيرين السابقين :

- فقد أشار " كاسوتو " إلى تفسير منسوب لشخص يدعى " يعقوب " ، والذى أشار إلى أن التعبير " בְּנֵי – הָאֱלֹהִים " هو جمع للتعبير " אִישׁ – הָאֱלֹהִים = رجل الله / الرب " [35] ، غير أن " يعقوب " هذا لم يقدم حجته فى هذا القول .
- يفسر " كلوزن " هذا التعبير – حسب إشارة " كاسوتو " – بأنه يشير إلى الرجال بشكل عام ، فى مقابل دلالة التعبير " بنات الناس " على النساء بشكل عام [36] .
- تفسير الباحثين المحدثين – حسب قول " كاسوتو " أيضاً – والذين فسروا التعبير على أنه يشير إلى " **الملائكة الأدنى طبقة ، شبيهة الأوثان** " ، أو ملائكة التدمير ، ويقصدون بها آلهة الشعوب الأجنبية التى ورد ذكرها فى أسفار (تثنية 32 : 17 / مزامير 106 : 37) بالتعبير " שֵׁדִים = الأوثان " [37] .

أما عن نقد التفسيرات السابقة ، فيتمثل فيما يلي :

- يرى كل من " كايل و ديليتسش " أن التفسير الأول " الملائكة " يبدو مقبولاً ويمكن الدفاع عنه بناء على الخلفيتين اللتين سبق ذكرهما ، وهما : صورة " أبناء الله " كما تبدو في المقرا (أيوب 1:6 ؛ 2 : 1 ؛ 38 : 17 / دانيال 3 : 25 / مزامير 29 : 1 ؛ 89 : 7) ، حيث تشير بالفعل إلى " الملائكة " ، إضافة إلى التضاد الماثل بين " أبناء الله " و " بنات الناس " ، على الرغم من الجدل المثار بشأن التعبير " ابناء الله " من أنه يشير أحيانا إلى بني إسرائيل . ومن جهة أخرى ، فإنهما – أى كايل و ديليتسش – يضيفان أن التفسير الذى يشير إلى التعبير " بنى هاالوهيم " على أنهم " أبناء الأمراء و العظماء " فى مقابل دلالة التعبير " بنات الناس " على " بنات الطبقات الاجتماعية الدنيا " ، على الرغم من أن هذا التفسير يمثل النظرة التقليدية لليهودية الربانية الأرثوذكسية ، إلا أنها نظرة مرفوضة تماماً ، لأن الاستخدامات اللغوية لا تؤيدها بأى حال [38] . وانا بدورى أؤيد رأى " كايل و ديليتسش " ، حيث أن القصة توحى بقوة بأنها خُصصت للحديث عن " ملائكة ساقطة " ، لا عن تصنيف شرائح اجتماعية ، علاوة على أنه لو كان الأمر متعلقاً بالحديث عن طبقات اجتماعية متباينة ، لقالت المقرا ذلك صراحة ، دون اللجوء الى مجازية الحكاية . ورغم اتفاقى مع رأى كل من " كايل و ديليتسش " ، إلا أن هناك ثمة اعتراضا على رأيهما بضرورة استبدال المقرا التعبير " בְּנֵי – הָאֱלֹהִים " بالتعبير " בְּנֵי – יְהוָה ". و سبب الاعتراض هنا يكمن فى أن التعبير " بنى يهوه " – الذى يطالبان بإحلاله مكان " بنى إلوهيم " – يؤكد على البنوة البيولوجية لمن تحدثت عنهم القصة لله ، حيث أنه أشير من قبل إلى أن " يهوه " هو اسم الذات الدال على الإله بشكل قاطع ، عكس الاسم " إلوهيم " الذى قد تثبت معه بنوة معنوية لأبطال القصة – سواء كانوا ملائكة أم بشراً ، حيث تمثل حالة " إلوهيم " (حالة ربوبية) ، فيصبح إطلاق تعبير " أبناء الرب " فى هذه الحالة ، أما حالة "يهوه " فتمثل (حالة إلوهية) لا تستقيم معها البنوة إطلاقاً ، سواء كانت معنوية أو بيولوجية. لذا يصبح التعبير " بنى يهوه " – الذى طالب " كايل و ديليتسش " بإحلاله – معمقاً لأسطورية الموضوع ، بينما أى باحث فى هذا الشأن يجب أن يكون محايداً فى مقام الدفاع " الموضوعى " عن نص هو دينى سماوى بحسب الأصل .
- إذن فالتأييد يكون للتفسير القائل بأن " بنى إلوهيم " هم " الملائكة " ، ومن ثم يكون الإعراض عن التفسيرات التى أشارت إليهم باعتبارهم " بشراً " ، ومنها التفسير القائل بأنهم (الصديقون من أبناء " شيث ")، فى مقابل (بنات " قايين " الآثمات = بنات الناس) ، وذلك لأنه تفسير عنصرى يقوم على مبدأ " الفرز و الانتقاء " الذى انتهجته التوراة فى إصحاحاتها التى تؤسس لتاريخ البشرية ، و هو المبدأ الذى لا يتورع عن تسفيه أصول شعوب بعينها [39] ، والذى

وصم نسل " قايين " بالخطايا لمجرد أن " قايين " نفسه أخطأ ، و ذلك انطلاقاً من المبدأ المتعسف عن وراثة الذنب (أنظر : خروج 34 : 7) ، وهو المبدأ الذى تعرض لنقده من داخل المقرا نفسها ، كما يتجلى فى نقد " حزقيال " له (أنظر : حزقيال 18 : 2 ، 19 ،20) ، فهل يعقل أن يتوارث نسل " قايين " الشر و الإثم لمجرد أن " قايين " بذاته قتل أخاه ؟! هذا بالإضافة إلى أن القصة تتعلق بخطيئة " بنى إلرهيم " الذين تم تفسيرهم بأنهم (أبناء شيث الصديقون) ، ووفقاً لعقيدة المقرا ، تكون الخطيئة قد طالت الصدّيقين هم الآخرين بجانب الآثمين من البداية (نسل قايين) ، وطبقاً لمبدأ وراثة الذنب الذى نادت به المقرا ، يثور السؤال : ألم يكن " نوح " المستقيم السائر مع الله من نسل " شيث" ؟ إذن فلماذا لم يطبق عليه مبدأ وراثة الذنب ؟!

- وبالنسبة لتفسير ' سبينوزا " ، فعلى الرغم من معقوليته النسبية ، إلا أن القصة لم تطلق على العمالقة لفظ "بنى هاإلوهيم " ، وإنما أطلقته على الكائنات التى أنجبتهم بالاشتراك مع بنات الناس ، كما أن القصة لم تشر أو توحى بأن " بنى هاإلوهيم " أولئك كانوا من العمالقة ، ومن يصبح تفسير " سبينوزا " فى غير محله .

- وبالنسبة لتفسيرى " يعقوب" و" كلوزن " – اللذين أشار اليهما " كاسوتو" ، فإنهما يبدوان كتنويع ضعيف على التفسيرين الأساسين (الملائكة – البشر) . ولو أن المقرا أرادت زواج رجال عاديين بنساء عاديات ، ما كان هناك شئ يضطرها إلى استخدام تعبيرات متضادة من قبيل " أبناء الله " و" بنات الناس" ، ولامكنها أن تشير إلى طرفى الزواج بألفاظ من مثل " البشر" ، " بني آدم " ، " رجال ونساء " ، أو استخدام الضمائر الدالة على الغائب المشيرة إلى مجهولين كما فعلت فى قصة " برج بابل " (تكوين 11 : 1 – 8) : " وحدث أثناء ارتحالهم ... أنهم ... وجدوا ... " ، دون دلالة على جماعات بعينها ، وإنما فى إشارة عامة إلى الجنس البشرى . كذلك فالمعنى الذى يثبته " كلوزن " لـ" بنى إلوهيم " (= الأوثان) هو معنى ضعيف لا يتسق مع مجريات القصة و لا الغرض منها ، وربما كان " كلوزن " يطوع تفسيره ليجعله تفسيراً مجازياً لسياق دينى .

وقبل ختام ذلك الجزء ، تجدر الإشارة إلى ما ذكره " كاسوتو " بشأن أصل التعبير " בְּנֵי – הָאֱלֹהִים " على أنه مستعار من الكنعانيين الذين استخدموه بمعنى " الأرباب " ، حيث كان كل من الألهة الكنعانية يستحق لقب " ابن إيل " ، فى إطار فكرة " المجمع الإلهى " الذى اقتبسته اليهودية (بمعناها الواسع) من نظيرتها الكنعانية ، حيث تبدو التعبيرات المقرائية الموحية بهذه الفكرة ممثلة فى مرادفات التعبير " بنى هاإلوهيم " ، وهى : " בְּנֵי אֵלִים = أبناء الآلهة " ، " בְּנֵי עֶלְיוֹן = أبناء العَلّي " (مزامير 82 : 6) ، " עֲדַת – אֵל = مجمع الإله " (مزامير 82 : 1) ،

" קְהַל – קְדוֹשִׁים = جماعة القديسين " (مزامير 89 : 8) ، وكلها تعبيرات دالة على حاشية السماء .

ويضيف " كاسوتو " أن بنى إسرائيل عندما اقتبسوا هذه الفكرة وذلك التعبير من الكنعانيين ، جمعوا فى " يهوه " كل الوظائف التى نسبتها الشعوب الوثنية لآلهتها المتعددة ، بحيث تكون هذه الوظائف ملائمة لمجد " يهوه " ، وأما عندما لا تتلاءم هذه الوظائف مع مجده ، فإنهم ينسبونها إلى رسل " يهوه " وملائكته . هذا علاوة على أن الكواكب التى عبدتها الشعوب الوثنية ، تحولت فى الديانة الاسرائيلية إلى " ملائكة " ، وهو المفهوم الذى ينعكس فى سفر (أيوب 38 : 7) ، حيث ترد التعبيرات : " בְּנֵי אֱלֹהִים " ، و " כּוֹכְבֵי – בֹקֶר = كواكب الصباح " على أنها مترادفات [40] .

2- יָדוֹן :

وهذه الكلمة من ناحية بنيتها اللغوية عبارة عن فعل مصرف مع المفرد المذكر الغائب فى زمن المستقبل فى الوزن البسيط ، من الفعل معتل العين بالواو נָחֵי ע"ו (דָּן) ، ومن ثم فليست هناك مشكلة تتعلق بالبنية اللغوية لهذه الكلمة .

أما مشكلة هذه الكلمة (الفعل) ، فتكمن في معنييها : المعجمى والسياقى :

أولاً : المعنى المعجمى :

تشير المعاجم العبرية إلى معنى الفعل (דָּן) على النحو التالي :

1- שָׁקַל = Discuss = فحص أمراً ودرسه ، أوضح أو شرح موضوعا ، جادل ، ناقش [41] .

2 – הִסִּיק / הוֹכִיחַ = Deduce = إستنتج ، أثبت ، برهن ، أقنع ، عرض [42] .

3- שָׁפַט = Sentence، Judje = حكم على ، حاكم ، قضى ، قاضى ، عاقب ، أدان ، وبخ ، قرر ، قام بمهمة القاضى ، ساس ، هيمن ، سيطر ، جازى [43] .

4 – Execute ، Plead = دافع عن قضية ما ، نفذ حكما [44] .

5 – דָּן עִם = Contend = بارى ، نافس ، ناضل ، كافح ، جاهد [45] .

6 – דָּן = ساد ، بقى [46] .

وواضح هنا مدى التعدد والتنوع فى معانى الفعل (דָּן) ، بحيث لو تم وضع واحد من تلك المعانى ، ثم استُبدل بآخرغير مرادف ، لتغير معنى الجملة على الفور . لذلك لابد من ثمة انتقاء

لمجموعة المعانى التى تقترب من مفهوم نص القصة ، وهو ما يقتضى – حسب رؤيتى- إقصاء المعانى الواردة فى الطائفتين [1] ، [2] ، والتركيز على معانى الطوائف الباقية .

وبالرجوع إلى الترجمة العربية للمقرا ، نجد الفعل (יָדוֹן) مترجماً باللفظ (يدين) ، وهى ترجمة تحدث الكثير من الارتباك . فالفعل المضارع العربى (يدين) - بفتح الياء الأولى - يأتى من الماضى (دان) وليس (أدان) ، لأن هذا الأخير يقتضى عند الإتيان بالمضارع منه ضم ياء المضارعة ، بحيث يصبح الفعل (يدين) - بضم الياء الأولى – بمعنى الإدانة . كذلك يؤكد على هذا أن هذه الصورة الأخيرة (يدين) – بضم الياء الأولى – هى لفعل متعد بدون حرف جر ، بينما نجد الصورة الواردة للفعل فى النص العبرى للقصة متعدية بحرف النسب (الباء) ، وفى النص العربى للقصة متعدية بحرف الجر (فى) . وبناء على ذلك كان البحث عن الفعل فى الوزن البسيط (يدين / دان) فى المعاجم العربية ، فتبين أن معناه لا يخرج عن :

1 – قهر على الطاعة ، أطاع ، خضع ، اتَّبع ، أذل ، استعبد ، أخضع ، حاسب ، جازى ، أقرض ، دان بديانة كذا [47] .

2 – خدم ، أحسن إلى ، عز وذل ، أطاع و عصى ، إعتاد خيراً أو شراً ، حمل شخصا على ما يكره و أذله [48] .

وهذه المعانى كلها لا تتعدى بحرف الجر (فى) . لذا يبدو أن استخدام حرف الجر فى النص العربى المترجم للقصة لا يعدو كونه مجرد التزام الحرفية الصارمة فى ترجمة النص العبرى ، لذا قوبل حرف النسب العبرى (בּ) الوارد مع كلمة (אָדָם) بحرف الجر العربى (فى) .

وبسبب ذلك الارتباك الذى أحدثته اللفظة العربية التى تعد ترجمة للفعل العبرى (יָדוֹן) تم اللجوء إلى لغة وسيطة ممثلة فى بعض الترجمات الإنجليزية لنص القصة ، ووُجد الآتي :

- أن الترجمتين اللتين أوردهما كل من " بتريك " [49] ، و " جوزيف فرانك " [50] تعتمدان اللفظ " strive " = (يكافح ، يناضل ، يجاهد) كترجمة للفعل العبرى (יָדוֹן) .
- أن الترجمة الإنجليزية للكتاب المقدس [51] اعتمدت الفعل " contend " = (يناضل ، يكافح ، ينافس ، يتبارى ، يجادل ، يؤكد) كترجمة للفعل المذكور .
- أن " بتريك " [52] اعتمد – فى شرحه للنص – الفعل " abide " كترجمة للفعل العبرى ، وهذا الفعل يعنى (يبقى ، يقيم ، يسكن ، يثبت ، يتحمل) .

ومرة أخرى يتبدى التعدد و التنوع الكبيران فى المعانى العبرية أو المترجمة التى يحملها الفعل (יָדוֹן) ، بحيث تنقسم تلك المعانى كلها إلى طوائف (مَعنى ومرادفاته ، ثم معنى آخر

ومرادفاته ... وهكذا) ، هذه الطوائف من المعانى تبعد عن بعضها البعض دلالياً ، بما يجعل عملية اختيار المعنى المناسب للفعل العبرى (יָדוֹן) فى هذه القصة من الصعوبة بمكان .

ويمكن تقسيم تلك المعانى إلى الطوائف التالية :

الطائفة الأولى : أفعال تعنى " **الحكم والقضاء بالإدانة والعقاب** " ، وباقترانها بأداة النفى العبرية السابقة عليها ، تعنى " **العفو** " . وتتمثل فى الأفعال الآتية : שָׁפַט ، הוֹכִיחַ ، دانَ ، Judge ، Sentence ، Execute ، Litigate ، Punish ، وهى تعنى على التعاقب : حكم على ، حاكم ، قضى ، قاضى ، عاقب / أدان / حاسب ، جازى / قضى ، حاكم ، حكم على ، حكم على / حكم على / جازى ، نفذ حكماً / قاضى / عاقب .

الطائفة الثانية : أفعال تعني" **البقاء والثبات** " ، وباقترانها بأداة النفي تعنى " **الانسحاب والتخلى** "، بما يعنى إجمالاً " **العقاب** "، وتتمثل فى الفعل " Abide " الذى يعنى : بقى ، أقام ، سكن ، ثبت ، احتمل . وكذلك فى الفعل العبرى " דָּן " (المعنى السادس فى المعانى المعجمية) .

الطائفة الثالثة : أفعال تعنى" **الهيمنة** " وأخرى تعنى" **المجاهدة** "، وباقترانها بأداة النفى تنتج معنى محايداً - بشكل ظاهرى - يقع بين " **العقاب** " و" **العفو** " ، وتتمثل فى الأفعال : Govern ، Rule، اللذين يعنيان على التوالى : حكم ، ساس ، هيمن ، وكذلك الفعل : Strive ، الذى يعنى : كافح ، جاهد ، ناضل . وأيضاً الفعل العبرى " שָׁפַט " (المعنى الثالث فى المعانى المعجمية) .

وهكذا ، يبدو الاضطراب الدلالى فى الفعل (יָדוֹן) ، حيث تتعدد معانيه وتتنوع ، وتصطدم ببعضها البعض ، وتمثل حالات متضادة وأخرى محايدة بين المتضادات ، بما يصعب من اختيار المعنى الملائم ، وهو الشئ الذى يكرس لحتمية اللجوء إلى السياق للفصل بين كل تلك المعانى ، واختيار أحدها فى ضوء المعنى السياقى .

ثانياً : المعنى السياقى :

بعد عرض المعانى اللفظية المتعددة والمتنوعة للفعل العبرى (יָדוֹן) وترجماته الإنجليزية والعربية ، يبدو أن تلك الترجمات المختلفة للفعل قد أسهمت بشكل أو بآخر فى تعقيد المسألة وزيادة غموضها ، وربما يعود السبب إلى التزام الحرفية الكاملة - اعتماداً على التطابق اللفظى التام بين (دان) و(דָּן) ، دون النظر إلى مسألة المعنى ، كما فعلت الترجمة العربية للعهد القديم باعتمادها الفعل (يدين) ، ترجمة للفعل العبري (יָדוֹן) ، أو ربما يرجع السبب إلى وضع معان تفسيرية متضادة ، كما فعلت الترجمات الإنجليزية .

لذا ، فإنه بناء على المعاني اللفظية السابقة ،يمكن وضع ترجمة الجملة التي ورد فيها الفعل (יָדוֹן) من بين العبارات التالية :

- " لا تحكم روحى على الإنسان " ، " لا تحاكم روحى الإنسان " ، "لا تقضى روحى في الإنسان " ، " لا تقاضى روحى الإنسان " ، " لا تعاقب روحى الإنسان " ، " لا تُدين روحى الإنسان ".
- " لا تجازى روحى الإنسان " .
- " لا تهيمن روحى على الإنسان " .
- " لا تبقى روحى فى الإنسان " .
- " لاتجاهد روحى مع الإنسان " .

وهذا مما يعكس الاضطراب الدلالى فى نص القصة بالفعل .

ولما كان يتحتم اختيار واحدة فقط من بين طوائف المعانى السابقة ، لأنه لا يُتصور وجود نص يحمل معانيا متضادة ، فإنه فى هذه الحالة لا بد من أمرين : أولهما : النظر إلى " المسند إليه " المحمول عليه معنى الفعل " יָדוֹן " (الفاعل) ، انطلاقاً من احتمال كونه يمثل شيئاً ذا مغزى معين قد يساعد فى اختيار المعنى الملائم . أما الأمر الثانى ، فهو النظر إلى السياق الإجمالى للقصة ، واستكشاف شواهد تؤيد هذه الطائفة من المعانى أو تلك .

وبالنسبة **للأمر الأول** ، وهو **النظر إلى الفاعل** ، سنجد أن الفاعل هو " רוּחִי = روحى " مكوناً من الاسم المفرد (المذكر والمؤنث معاً) [53] . " רוּחַ = روح " ، مضافاً إليه الضمير المتصل الدال على المتكلم المفرد . واللفظة – معجمياً – لها العديد من المعانى ، أهمها – فيما يتعلق بالقصة : (נֶפֶשׁ ، נְשָׁמָה = spirit = روح ، حياة ، نفس) [54] ، كما تعنى : (מְגַמָּה ، כִּוּוּן ، הַשְׁקָפָה = disposition = إتجاه ، ميل ، هدف ، غرض ، شعور ، نزعة ، مزاج – كالتهور والسخط وغيرهما) [55] . غير أن إضافة ضمير المتكلم المفرد (والمتكلم هو " يهوه ") يحيلنا إلى تعبير مقرائى شهير ، وهو : " **רוּחַ – יְהוָה** " (الذى تنقله الترجمة العربية للمقرا بالتعبير " **روح الرب** ") ، وكذلك " **רוּחַ – אֱלֹהִים** " (الذى تنقله نفس الترجمة بالتعبير " روح الله ") ، وهو بالفعل تعبير ذو دلالة دينية .

ويتصدى " سبينوزا " لتفسير التعبير " روح الرب " أو " روح الله " ، بادئاً بالبحث عن معانى كلمة " روح " ، والتى أوردها كالتالى : (نسمة ، تنفُس ، شجاعة أو قوة ، صفة أو قدرة ، رأى ، إنفعالات النفس ، فكر الإنسان أو نفسه أو روحه ، جهات العالم) . ثم شرح " سبينوزا "

سبب اقتران كلمة " روح " بالله ، من أن كل شئ يتعلق بالله يسمى " إلهياً " ، من حيث أن هذا الشئ يتعلق بطبيعة الله كأنه جزء منه . وبعد ذلك استعرض " سبينوزا " المعان المختلفة للتعبير " روح الله " أو " روح الرب " ، وتوقف عند الفقرة (تكوين 6 :3) التى نحن بصددها ، ورأى أن التفسير الواجب اتباعه لهذه الفقرة لابد أن يكون : " **من الآن سيسلك الإنسان وفقاً لمقتضيات الجسد ، لا تبعاً للذهن الذى وهبته إياه ليميز بين الخير والشر** " . وهذا التفسير هو الذى دفعه الى ترجمة الفقرة على النحو التالى : " **لا تحل روحى مع الإنسان أبداً لأنه جسد** " [56] .

ويبدو تفسير وترجمة " سبينوزا " مقبولين إلى حد كبير ، خاصة من المنظورالدينى ، على الرغم من أسطورية نص القصة (وهو ما سيأتى بيانه فى المبحث الثانى) ، وذلك لأن الأسطورة بذاتها لا تخلو من المنظور الدينى ولا البعد الأخلاقى ، حيث أنها – أى الأسطورة – تتعلق بالآلهة وأفعالهم وما شابه ذلك .

وتأسيساً على الفهم المتحصل من تفسير " سبينوزا " ، يمكن اختيار المعانى الدالة على " **البقاء والهيمنة** " لروح يهوه فى الإنسان وعليه ، بما يعنى : " **تخليها وعدم استمراريتها فيه** " ، بإضافة أداة النفى (לֹא = لا) ، وهذا على سبيل المعنئ السياقى . أى أنه عند العودة إلى الحالة المعجمية ، يمكن اختيار :

- **الأفعال الدالة – بارتباطها بأداة النفى – على " العقاب "** ، ممثلة فى الفعل Abide ، كترجمة للفعل العبرى יָדוֹן . (أنظر الطائفة الثانية من المعانى) .
- **الأفعال الدالة – بارتباطها بأداة النفى – على " التخلى "** ، والتى تقع دلالاتها بين العقاب والعفو ، مع ترجيح دلالة " **العقاب** " ، ممثلة فى الفعلين Rule , Govern – كترجمة للفعل العبرى יָדוֹן . (أنظر الطائفة الثالثة من المعانى) .

هذا عن الأمر الأول (وهو النظر إلى الفاعل) ، والذى قدم حلاً معقولاً لمشكلة المعنى السياقى للفعل العبرى יָדוֹן . أما عن الأمر الثانى ، وهو " **النظر إلى السياق فى مجمله** " ، فإن هذا السياق – فى جزء منه – يدعم التفسير السابق ، وهو الجزء الخاص بتقليص عمر الإنسان إلى مئة وعشرين سنة ، بما يعنى تتمة العقاب الذى كانت بدايته قرار " يهوه " بأن " لا تدوم روحه فى الإنسان إلى الأبد " ، وإن كان " رابى شلومو يسحاقى רַבִּי שְׁלֹמֹה יִצְחָקִי " (رشى רַשִׁ"י) يرى أن التعبير " **وتكون أيامه مئة وعشرين سنة** " يعنى أن " يهوه " أعطى الخاطئين مهلة تقدر بمئة وعشرين سنة حتى يعودوا عن الشر ، وذلك فى إطار تفسيره للتعبير " **לֹא יָדוֹן**

רוּחִי בָאָדָם " من أنه يعنى : " **لا أطيل صبرى على الإنسان** " [57] . إلا أن الشر الذى أومات إليه القصة لم يكن مستمراً ، وإنما تم بمجرد زواج أبناء الله ببنات الناس ، حيث أن الزواج فى حد ذاته هو تمام الفعل الآثم ، ومن ثم فالمهلة التى تحدث عنها " رشى " تصبح غير ذات معنى .

وبناء على الاختيار السابق للمعنى السياقى للفعل العبرى יָדוֹן ، أرى أن الترجمة المناسبة لهذا الجزء من الفقرة الثالثة تكون كالآتى : " **فقال يهوه لا تبقى روحى فى الإنسان إلى الأبد ..** ... " . وذلك بالوضع فى الاعتبار أن التعبير " **روح يهوه** " يعنى " قدرات الخير والفضيلة والاستقامة التى منحها يهوه للإنسان " ، وهذه القدرات هى فيض الروح الإلهية (اليهوية) . وربما مما يؤيد هذا الرأى ، تفسير " جوردون " للتعبير " **לֹא יָדוֹן רוּחִי** " بأنه : " **لا تسود (لا تبقى) روحى الإلهية إلى الأبد** " [58] . وكذلك ترجمة " ربى سعديا جاءون " له : **לא ינגמר רוחי פי הולאי אלנאס אלי' אדהר = لا ينغمر روحى فى هؤلاء الناس إلى الدهر** " [59] ، وهو ما يوافق المعانى السابقة إلى حد ما ، حيث أن الفعل " غَمَر " يعنى " علا وستر " ، وفى صورته المزيده " إنغمر " يعنى " إنغمس " – بمعنى : الدخول فى الشئ حتى يشمله ، كما ان " الغمْر " يعنى " دخل الشئ وغطاه " [60] .

3- **בְּשַׁגָּם** :

هذه اللفظة تثير جدلاً من حيث بنيتها اللغوية ، مما يترتب عليه – بالضرورة – جدل آخر يتعلق بمعناها . فاللفظة ليست بسيطة وإنما مركبة من مجموعة عناصر لغوية ، اختلف بشأنها الباحثون فى المقرا . وعلى **عكس** المفترض ، فإن البحث عن البنية التركيبية لهذه اللفظة سيبدأ من المعانى المقترحة لها أولاً ، ثم بعد التوصل إلى تلك البنية ، هناك عودة أخرى إلى المعنى .

فبمراجعة الترجمة العربية للمقرا ، نجد المترجمين قد نقلوا اللفظة " בְּשַׁגָּם " باللفظة العربية " **لزيغانه** " . وبمراجعة بعض الترجمات الإنجليزية للقصة ، نجد الترجمتين الواردتين عند كل من " فرانك " و " بتريك " تستخدمان اللفظة الإنجليزية **For that** (لأجل ، بسبب ، لأنه) كترجمة للفظة العبرية ، فى حين تستخدم الترجمة الإنجليزية للمقرا – كترجمة لنفس اللفظة – الكلمة الإنجليزية **For** [61] (لأجل ، بسبب ، لأن) .

أما المعاجم العبرية ، فهى تعادل اللفظة بما يلى :

- מִשּׁוּם שֶׁ [62] = لأن ، بسبب ، من جراء .
- בַּאֲשֶׁר גַּם [63] = حيث أيضاً .
- وكذلك تعادلها باللفظتين الإنجليزيتين : For that , because [64] = لأن ، بسبب ، لأنه ، نظراً لـ .... ، فيما يتعلق بـ .... .

وواضح من كل ما سبق أن " בְּשַׁגַּם " هى لفظة خالصة " للتعليل " بمعنى (لأن ، بسبب ، لأجل ...) ، وهو ما يبدو فى جميع الألفاظ العبرية والإنجليزية المعادلة ، وذلك فيما عدا اللفظة العربية ، والتى زادت على حرف اللام (كحرف جر من معانيه التعليل) لفظة " زيغانه " ، وهو ما دفع إلى التدقيق فى النص ومقابلة كل لفظة عربية بنظيرتها العبرية ، وهو ما تبين – معه – أن اللفظة العربية " لزيغانه " ليس لها مقابل سوى اللفظة العبرية " בְּשַׁגַּם " ، وهو ما دعا إلى مراجعة البنية اللغوية للفظة ، علّ الأمر يتضح .

وأما عن البنية اللغوية للفظة " בְּשַׁגַּם " ، فكما سبقت الإشارة ، تبدو اللفظة مركبة من عدة عناصر لغوية مختلف بشأنها . وأهم أوجه الخلاف تنحصر فى رأيين :

الرأى الأول : ويعتبر أصحابه أن كلمة " בְּשַׁגַּם " تتركب من العناصر الآتية :

1- حرف النسب בְּ (الباء) .
2- أداة الموصول (المشنوية) שֶׁ (وأصل تشكيلها السيجول) .
3- أداة العطف גַּם (أيضاً) .

ويضيف أصحاب هذا الرأى أن (בְּשֶׁ) = (בַּאֲשֶׁר = لأن) [65] . غير أن المفسرين ينتقدون هذا التفسير اللغوى ، من حيث أن أداة العطف גַּם (أيضاً) تقدم تشديداً أو تأكيداً متناقضاً داخل العبارة [66] ، لأن المقصود هو " الإنسان " فقط ، واستخدام גַּם (أيضاً) – فى هذا الموضع – تشير إلى اشتراك أجناس أخرى معه . وهذا النقد متعلق بالمعنى السياقى بشكل أكبر .

ولكن ما يلفت النظر ، ويصلح فى ذات الوقت ليكون نقداً لهذا التفسير اللغوى لأصحاب الرأى الأول ، هو أن اللفظة בְּשַׁגַּם – وفقاً للتفسير السابق – تستخدم الاسم الموصول فى صيغته المشنوية (שֶׁ) ، وهو ما يعنى أنها صيغة متأخرة للاسم الموصول وغير مألوفة فى المقرا – التى تستخدم الصيغة المقرائية (אֲשֶׁר) ، ولم ترد فيها الصيغة المشنوية سوى فى مواضع نادرة

للغاية (بالنظر إلى حجم المقرا) ، ومنها المواضع : (قضاة 5 : 7 ؛ 6 : 17 ؛ 7 : 12 ؛ 8 : 26 / نشيد الأناشيد 1 : 7) .

ذلك أن (שֶׁ) حلت تماماً محل (אֲשֶׁר) فى عصر المشنا ، فيما عدا لغة الصلوات ، علاوة على أن الصيغة المشنوية كانت سائدة أيضاً فى اللهجة الشعبية ، بينما ظلت الصيغة المقرائية للاسم الموصول تخص المقرا فقط [67] . وهذا يوجب القول إن الأداة (שֶׁ) نادرة الاستعمال وغير مألوفة فى لغة المقرا ، هذا بالإضافة إلى أن المواضع المقرائية التى استخدمت الصيغة المشنوية استخدمتها كأداة للوصل فقط ، ولم تستخدمها " للتعليل " ، وهو الغرض الذى استخدمتها له قصة " أبناء الله وبنات الناس " – إذا تم الأخذ بالتفسير السابق ، وإذا اعتبر " التعليل " كان إضافة متأخرة نشأت من التوسع فى استخدام الأداة (שֶׁ) فى العصر المشنوى ، كما يتضح من الكتابات المشنوية (براخوت 6 : 1) وغيرها [68] .

ويضاف إلى كل ما سبق ، أن اللفظة בְּשַׁגָּם لم تكن لفظة تعليلية شهيرة فى المقرا ، وربما لم ترد سوى فى ذلك الموضع من المقرا (تكوين 6 : 3) ، على عكس العديد من ألفاظ التعليل المألوفة جداً فى المقرا ، وأهمها :

- כִּי = لأن ، بسبب ، لأجل (على سبيل المثال : تكوين 3 : 17 ؛ 21 : 10 / خروج 2 : 22 / يشوع 12 : 1 / قضاة 13 : 15 / صموئيل أول 1 : 6 / إشعيا 2 : 3 ؛ 7 : 16 ؛ 25 : 4 / إرميا 4 : 3 / مزامير 5 : 10 ؛ 50 : 6 ؛ 91 : 3 / أمثال 6 : 34 / أيوب 14 : 7 / نشيد الأناشيد 1 : 2 ؛ 2 : 11 / راعوث 1 : 20 / الجامعة 3 : 19 / عزرا 9 : 9 / أخبار الأيام الثانى 2 : 5 / وغير هذه المواضع الكثير) .
- בַּעֲבוּר = بسبب ، من أجل (على سبيل المثال : تكوين 3 : 17 ؛ 12 : 16) .
- לְמַעַן = بسبب ، لكى (على سبيل المثال : ملوك ثان 22 : 17 / مزامير 5 : 9) .
- מִפְּנֵי = بسبب ، لأجل (على سبيل المثال : يشوع 6 : 1 / إشعيا 10 : 27 / نحميا 5 : 15)
- לְ ... = لـ ... ، بسبب (على سبيل المثال : إرميا 2 : 30 / أيوب 13 : 7 / عزرا 7: 27).
- יַעַן = من أجل ، لأن ، بسبب (على سبيل المثال : ملوك ثان 22 : 19) .
- תַּחַת אֲשֶׁר = من أجل ، لأن ، بسبب (على سبيل المثال : ملوك ثان 22 : 17) .

وفى ضوء ما سبق، فإن هناك الكثير من التردد فى قبول ذلك التفسير القائل بأن اللفظة (בְּשַׁגָּם) تتكون من : בְּ + שֶׁ + גַּם .

الرأى الثانى : ويذهب أصحابه إلى أن اللفظة (בְּשַׁגָּם) هى لفظة مركبة من العناصر الآتية :

1- حرف النسب בְּ (الباء) .

2- שַׁג ، وهى مصدر من الفعل " שָׁגָה " (أخطأ ، أثم ، أضل ، أجرم بدون قصد) ، أو من الفعل " שָׁגַג " (أخطأ ، أثم عن غير عمد ، أجرم بدون سبق اصرار).

3- ם ، ضمير الجر المتصل العائد على الغائبين [69] .

والمفسرون لا يعترضون على هذا التفسير اللغوى ، رغم تحفظهم على التغير الفج فى استخدام الضمائر ، وإن كانوا يشيرون إلى مواضع مقرائية أخرى (مزمور 5 : 10) ، جرت فيها نفس الفجاجة فى استخدام الضمائر [70] .

وبالنظر الى الرأى السابق ، يبدو معقولاً ويمكن قبوله مع إبداء بعض الملاحظات ، منها :

- أن اللفظة (שַׁג) كمصدر ، تعتبر مصدراً مضافاً מָקוֹר נִסְמָךְ من الفعل (שָׁגַג) ، وليس الفعل (שָׁגָה) ، لأن المصدر المضاف من الفعل الأخير (שְׁגוֹת) ، وليس (שַׁג) . وفى هذا الصدد ، يبدو أن هناك خطأ ما فى تشكيل المصدر (שַׁג) ، حيث أن صورته الصحيحة هى (שֹׁג) . أما سبب تحول حركة الشين من " الحولام " إلى " البتاح " ، فهو إن لم يكن لدواعى النبر والوقف والوصل وما إلى ذلك (وهو ما ليس واضحاً هنا) ، فإن الأمر لا يتعدى كونه خطأ فى التشكيل ، خاصة وأن التشكيل وعلامات النبر (טַעֲמֵי – הַמִּקְרָא) دخلت إلى النص المقرائى متأخرة ، وغالباً كان ذلك بين القرنين السادس والسابع الميلاديين ، حيث بدأ على شكل نقاط فوق الحروف أو تحتها ، ثم تطور على يد " الماسوريين בַּעֲלֵי – הַמָּסוֹרָה " [71] .

- أنه علاوة على الخطأ فى تشكيل المصدر (שַׁג) ، فإن هناك خطأ آخر فى الحركة السابقة على ضمير الجر المتصل العائد على جماعة الغائبين ، حيث أوردها النص " بتاح " ، بينما يُفترض وفقاً للنحو العبرى ، أن تسبق هذا الضمير حركة " قامص " ، هذا علاوة على التشديد الغامض لحرف (ג) ، وهو تشديد غير مبرر – حيث لا يصح القول إن الشدة " خفيفة " من النوع الذى يلحق بحروف (בגד "כפת) لأن الحرف (ג) لم يقع فى أول المقطع ، وإذا اعتُبرت الشدة – فى هذا الموضع – " ثقيلة " ، فليس لها ثمة مبرر صوتى إلا إن اعتُبر حرف الشين بمثابة " اسم الموصول " الذى يشدّد ما بعده بالشدة الثقيلة (عدا الحروف الحلقية) ، والذى من

أمثلته ما ورد فى " أنشودة دبورا " (قضاة 5 : 7) : " עַד שַׁקַּמְתִּי דְּבוֹרָה ... " ، غير أن هذا التبرير الأخير يعيدنا مره أخرى إلى الراى الأول الذى كان هناك تردد فى قبوله .

- أنه بالنسبة للتغيير الفج فى الضمائر ، والذى أشار إليه المفسرون ، فإنهم يقصدون استخدام ضمير الجر المتصل العائد على الغائبين (ם) ، رغم أن الإشارة كانت إلى الإنسان (הָאָדָם). ويمكن القول إن هذا يأتى فى إطار التردد الذى يميز المقرا فى استخدام اللفظ (הָאָדָם) وما يتعلق به من ضمائر وأفعال مصرفة وما إلى ذلك . ففى نفس النص ، ورد فى الفقرة الأولى الفعل (הֵחֵל = ابتدأ) مصرفاً مع المفرد المذكر الغائب ، مشيراً إلى الإنسان (הָאָדָם) ، ثم فى آخر الفقرة يأتى الضمير العائد على الإنسان الفرد فى صيغة الجمع (לָהֶם = لهُم) . وذلك وفقاً للرأى الثانى الذى نحن بصدده ، ثم يتبعه ضمير آخر عائد على المفرد المذكر الغائب (יָמָיו = أيامه) . كذلك يوجد نفس التردد فى الإصحاح الأول من سفر التكوين (1 : 26 – 28) وفى مواضع أخرى من المقرا . ويبدو أن السبب فى هذا التردد مرجعه ان الاسم (אָדָם / הָאָדָם) " مفرد " فى بنيته ، " مفرد وجمع معاً " فى معناه .

- أن الملاحظات السابقة لا تؤثر بشكل جوهرى فى كون تفسير اللفظة (בְּשַׁגַּם) على هذا النحو (בְּ + שַׁגּ + ם) وهو أقرب التفسيرات اللغوية إلى الصحة فى رأيى ، وربما فهمها على هذا النحو مترجمو الترجمة العربية للمقرا ، لذا وضعوا مقابلاً لها اللفظ العربى (لزيغانه) ، رغم الخطأ الواضح فى ترجمة حرف الجر ، حيث استخدم النص العبرى حرف النسب (בְּ = الباء) الدال هنا على " الظرفية " و " الحال " ، بينما استخدمت الترجمة العربية حرف (اللام) الدال على " التعليل " . ورغم ذلك ، تبقى الترجمة العربية – وفق هذا التفسير الأخير – أصح من الترجمات الإنجليزية .

وعودة إلى المعنى مرة أخرى ، يمكن القول إن اللفظة العبرية בְּשַׁגַּם – فى ضوء المناقشات السابقة ، وبناء على اختيار التفسير الثانى ، تتكون من (**حرف نسب يدل على الظرفية = בְּ (الباء) + مصدر فعل (שָׁגַג) + ضمير جر متصل عائد على جمع الغائبين (ם)** ، **مشيراً إلى الناس**) ، ومن ثم يمكن ترجمة الفقرة الثالثة من الإصحاح السادس من سفر التكوين ، على النحو التالى : " **فقال يهوه لا تبقى روحى إلى الأبد فى الإنسان ففى ضلاله هو بشر** " .

وهذه الترجمة توافق – تقريباً – ترجمة " ربى سعديا جاءون " : **פקאל אלה לא ינגמר רוחי פי הולאי אלנאס אלי' אדהר . אד הם בשריון = فقال الله لا ينغمر روحى فى هؤلاء الناس إلى الدهر . إذ هم بشريون** " [72] .

ومن الواضح فى ترجمة " ربى سعديا " أن اللفظة (**אד = إذ**) تؤدى وظيفتين نحويتين متداخلتين ، هما الظرفية والتعليل معاً ، وهاتان الوظيفتان هما بالفعل من أهم وظائف (إذ) التى تأتى مبنية على السكون ، وتكون :

1- ظرفا لحدث ماض   2- حرفاً للتعليل   3- حرفاً للمناجاة [73] .

4- בָּשָׂר :

تعودت المقرا استخدام اللفظة " **הָאָדָם** = هاآدام " (مثلاً : تكوين 1 : 27 ؛ 3 : 22 ، 24 ؛ 8 : 1 ؛ 9 : 5 ، 6 وغيرها) أو اللفظة " **בְּנֵי- הָאָדָם** " (مثلاً : إشعيا 52 : 14 / الجامعة 9 : 3) للإشارة إلى الجنس البشرى فى مجموعه .

أما اللفظة " **בָּשָׂר** " ، فقد استخدمتها المقرا بشكل فيه شئ من الاضطراب ، حيث جاءت دالة على :

1- **الكائنات الحية بشكل عام** (تكوين 6 : 7 ، 19 ؛ 7 : 15 ، 16 ، 21 ؛ 9 : 11 ، 15 ، 16 ، 17) .
2- **الإنسان بشكل خاص** (تكوين 6 : 12 ، 13 / أيوب 12 : 10) .
3- **الحيوانات** (تكوين 8 : 17) .
4- **اللحم كمادة فى الكائنات الحية** (تكوين 2 : 21 ، 23) .

وكلمة " **בָּשָׂר** " ، هى اسم عام مفرد مذكر ، ويحمل فى معجميته عدداً من المعانى ، أهمها :

1- اللحم أو تلك المادة الرقيقة الحية التى تغطى الهيكل العظمى أو البشرة ، سواء فى الإنسان أو فى الحيوان [74] .
2- צִיפָּה = اللُب ، أو ذلك الجزء من الثمار الذى يحتوى البذرة [75] .
3- Kindered (العشيرة) ، أو Blood- Relations (علاقات الدم) [76] .
4- שֵׁם כּוֹלֵל לְכָל הַחַי ، בַּעַל חַיִּים = اسم عام (يطلق) على كل حى وعلى الحيوان [77] .
5- Creature = مخلوق [78] .

6- الإنسان فى مقابل الإله ، باعتبار الأول ضعيفاً آثماً ضالاً ، أى النوع الإنسانى [79] .

هذا الترتيب – للمعانى – المذكور آنفاً هو الترتيب الذى وردت به اللفظة فى معظم المعاجم ، مما يؤكد على " مادية " أو " حسية " معنى لفظة " בָּשָׂר " فى المقام الأول ، حتى أن بعض الترجمات الإنجليزية للقصة استخدمت لفظاً حسياً مقابلاً : **Flesh** (لحم ، بشرة ، لب الثمار) ، وكذلك (الكائنات الحية ، الجنس البشرى) [80] .

وعلى ما يبدو ، فإن الفرق بين " הָאָדָם " و " בְּנֵי- הָאָדָם " وبين " בָּשָׂר " ، أن اللفظ الأول يحمل فى معناه الإشارة إلى الإنسان " بشكل عام " فى بعديه المادى والمعنوى (أو الأخلاقى) ، أما " בָּשָׂר " فإنه يحمل فى معناه الإشارة إلى الإنسان – من حيث هو لحم ودم ، أى البعد التكوينى الجسدى . وربما هذا هو ما أثار بعض الارتباك هنا فى دلالة النص ، حيث أن القصة تركز على وجود ثمة خطيئة أو إثم – أى موضوع أخلاقى ، ثم استعملت اللفظ الدال على الانسان فى بعده المادى .

ولعل نص القصة فيه صواب ما باستخدام اللفظ " בָּשָׂר " ، حيث يأتى هذا اللفظ بماديته وحسيته مبرراً للموضوع الأخلاقى (الخطيئة حسب نظرة القصة المقرائية) ، وكأن النص أراد أن يقول – على لسان " يهوه " : إن الإنسان حال ضلاله ، تبرز فيه الطبيعة الجسدية بما تحمل من شهوات تحمله على الإثم ، وربما تكون تلك الشهوات هى " مقتضيات الجسد " التى أشار إليها " سبينوزا " .

وبناء على ذلك فإن اللفظ " בָּשָׂר " يمكن تفسيره فى إطار سياق القصة وليس بعيداً عنه . فإذا تم التوقف عند حدود معجمية اللفظ ، فإنه سيحدث بعض الاضطراب الدلالى ، أما إذا اعتمد المعنى السياقى ، فلن تكون هناك مشكلة ما – تقريباً – تتعلق بالمعنى ، وربما كان هذا هو ما دفع مترجمى الترجمة الإنجليزية للمقرا إلى وضع اللفظ **Mortal** (فان ، بشرى ، إنسان ، مخلوق) [81] مقابلاً للفظ العبرى " בָּשָׂר " ، وهو أيضاً ما دفع المفسرين إلى القول إن اللفظ " باسار " استخدم فى القصة بمعناه الأخلاقى ليشير – ليس إلى الطبيعة الجسدية للإنسان فحسب ، وإنما أيضاً إلى ماديته ، حيث صار شريراً بخطيئته [82] .

كذلك يمكن القول إن مترجمى الترجمة العربية للمقرا قد وفقوا فى اختيار اللفظ " بشر " كمقابل للفظ العبرى " باسار " . ذلك أن مدلول كلمة " بشر " فى العربية يلائم هذا السياق ، حيث يركز ذلك المدلول على الإنسان بوصفه ضعيفاً قابلاً لأن يخطئ وغير معصوم Infalliable ، وهو المعنى الذى أراده سياق القصة المقرائية فى الغالب .

5- הַנְּפִילִים :

ربما تكمن مشكلة هذا اللفظ فى ترجمته العربية والإنجليزية ، وليس فى اللفظ العبرى ذاته ، كما أن المشكلة تتحدد بالخلط فى الدلالة المعجمية للفظ ، بناء على الخلط فى هذا اللفظ بين اعتباره " اسماً عاماً שע"כ " واعتباره " اسم علم שע"פ " .

ولكن قبل عرض مشكلة ترجمات هذا اللفظ ، لابد من محاولة مناقشة اللفظ العبرى ذاته . فاللفظ " **נְפִילִים** " هو " اسم جمع مذكر " مفرده " **נְפִיל** " ، وهو - أى المفرد - اسم مصوغ على الوزن الإسمى " **פְּעִיל** " (الذى يقابل وزن " **فعيل** " فى العربية) من الفعل الثلاثى الناقص (الفاء بالنون = חסר פ"ן) " **נָפַל** " الذى يعنى عدة معان ، أهمها : **to fall** = أن **يسقط**[83] ، مع ملاحظة أن وزن " פעיל = فعيل " قد يقدم اللفظة وهى تحمل معنيين متضادين فى ذات الوقت : المعنى الإيجابى – ممثلاً فى " اسم الفاعل " ، والمعنى السلبى – ممثلاً فى " اسم المفعول " ، كما فى حالة الأسماء (**נָבִיא = نبى** ، **נָגִיד = حاكم** ، **נָשִׂיא = زعيم** ، **חָסִיד = تقى**) ، وغيرها[84] . وبهذا يبدو أن الاسم " **הַנְּפִילִים** " هو " اسم عام جمع مذكر معرف بأداة التعريف العبرية " ، وتأتى منه صورة المفرد " **נְפִיל** " .

ولكن على الرغم من ذلك ، فإن هذا الاسم " العام " – فيما يبدو – قد أوقف استعماله فى المقرا على كائنات معينة ضخام الأجسام ، ومن ثم فإن هذا " الوقف " فى استعمال الاسم قد أخرجه من " عموميته " إلى " خصوصيه " تتعلق بالإشارة إلى تلك الكائنات فقط ، بما يحوله إلى اسم " علم " يتخذ الأحوال الصرفية للاسم العام . وربما يمكن تلمس حالة شبيهة فى العربية ، تتمثل فيما يلى :

(فالفعل العربى " **خَرَجَ** " ، تأتى منه صيغة اسم الفاعل المفرد بالصورة " **خارج** " والتى تجمع – قياساً – على " **خارجون / خارجين** " – حسب الوضع الإعرابى ، كما يمكن أن تجمع – تكسيراً – على " **خوارج** " . وهذه الصيغة الأخيرة (جمع التكسير) ، رغم إمكان

استعمالها بشكل عادى من الناحية النحوية والصرفية ، إلا أن استعمالها – منذ ما يقرب من ألف وأربعمئة سنة وحتى الأن – اقتصر على الإشارة – تحديداً – إلى طائفة دينية ظهرت أواخر عصر صدر الإسلام وأوائل العصر الأموى ، وهى الطائفة التى يشار إليها – بتعريف صيغة جمع التكسير – بـ " **الخوارج** ") .

وربما أيضاً يمكن إيجاد الدليل على اقتصار استخدام اللفظة العبرية على الإشارة الى كائنات معينة ، فى كون المقرا لم تستخدم اللفظ " נְפִילִים " سوى لتلك الكائنات ، وأنها – أى المقرا – عندما ارادت أن تشير إلى عمالقة ضخام الأجرام مشابهين ، استخدمت ألفاظاً أخرى ، من قبيل :

- **עֲמָלֵק = The Amalekites = عماليق** : كاسم " علم " على شعب معين ضخام الأجسام (تكوين 14 : 7 / خروج 17 : 8 – 16 / عدد 14 : 25 ، 43 ، 45 / قضاة 3 : 13 ؛ 5 : 14 ؛ 6 : 3 ، 33 ؛ 7 : 12 ؛ 10 : 12 ؛ 12 : 15 / صموئيل أول 15 : 6 – 8 ، 15 ، 18 ، 20)
- **בְּנֵי עֲנָק (הָעֲנָק ، עֲנָקִים) = Anakites = بنوعناق (العناقيون)** : كاسم " علم " ايضاً على شعب محدد من العمالقة (عدد 13 : 22 ، 28 ، 32 ، 33 / تثنية 1 : 28 ؛ 9 : 2 / يشوع 11 : 21 ، 22 ؛ 14 : 12 ،15 ؛ 15 : 13، 14 ؛ 21 : 11 / قضاة 1 : 10 ، 20).

وقد وصفهم سفر (عدد 13 : 32) بأنهم : " **אַנְשֵׁי מִדּוֹת = أناس طوال القامة** " ، كما وصفهم فى موضع آخر (عدد 13 : 33) بأنهم : " **הַנְּפִילִים בְּנֵי עֲנָק מִן הַנְּפִילִים = الجبابرة بنى عناق من الجبابرة** (حسب الترجمة العربية للمقرا) .

- **הָאֵמִים = The Emites = الإيميون** : كجنس من العمالقة أيضاً (تثنية 2 :10، 11) .
- **זַמְזֻמִּים = Zamzummites = الزّمزُمّيُون** : كجنس آخر من العمالقة يشبهون العناقيين (تثنية 2 : 20 ، 21) .

ويبدو من استخدام المقرا لتلك الألفاظ أنها أسماء أعلام لجماعات أو عشائر من العمالقة ، تزامن وجودها مع وجود بنى إسرائيل فى أزمنة مختلفة ، كعصور كل من : موسى ، ويشوع ، والقضاة ، وشاءول . وهذه الأسماء أطلقتها الجماعات الإسرائيلية على هؤلاء ، أو أطلقتها عليهم الشعوب المعاصرة والمجاورة لهم .

ويبدو أن أصول تلك الجماعات ترجع إلى العمالقة الذين ورد ذكرهم فى قصة " أبناء الله وبنات الناس " ، كما يبدو أنه ربما تجمعهم أواصر القربى وصلات الدم ، كما تجمعهم الصفات الجسمية التى تتسم بالضخامة وقوة البنية . وربما مما يؤكد هذا ، تلك العبارة الواردة فى (عدد 13 : 33) ، حيث نسبت " بنى عناق " إلى " النفيليم " : " **מִן הַנְּפִילִים = من النفيليم** " ، والتى قابلتها

الترجمة العربية بلفظ " الجبابرة " ، ليس من قبيل " الوصف " ، وإنما من قبيل " النسبة " – أى نسبة تلك الجماعات إلى العمالقة الأول الذين أطلق عليهم " النفيليم " فى قصة " أبناء الله وبنات الناس " .

اما لفظ " גבור / גִבּוֹרִים = جبار / جبارون " ، فيأتى فى عدد من مواضع المقرا : كوصف لشخص ما : (كوصف " نمرود " بأنه " **جبار صيد** " – تكوين 10 : 8 ، 9 ، أو كوصف " يفتاح الجلعادى " بأنه " **جبار بأس** " – قضاة 11 : 1 ، أو كوصف " داود " بنفس وصف " يفتاح " – صموئيل أول 16 : 18) .
كذلك يأتى نفس اللفظ لوصف " **رجال الحرب الأشداء** " من بنى إسرائيل وغيرهم ، بأنهم " **جبابرة بأس** " أو " **أبطال** " ، كما ورد فى (يشوع 1 : 14 ؛ 6 : 2 ؛ 8 : 3 ؛ 10 : 2 ، 7) ، حتى أن الترجمة الإنجليزية للمقرا ترجمت اللفظة العبرية " **גִבּוֹרִים** " باللفظتين : **Good Fighters ، Fighting Men** .

وأما المعانى المعجمية للفظة " **נְפִילִים** " ، فيذكر " ابن شوشان " أنها : " لقب أو اسم للعمالقة الأسطوريين الذين وُلدوا نتيجة لزواج أبناء إلوهيم ببنات الناس " [85] . ويحددها " فرانسيس " بأنها " اسم جمع بمعنى **Giants = عمالقة ، جبابرة ، مردة** " [86] . وهو نفس المعنى الذى أشار إليه " القلعى " : Giants ، علاوة على المعنى **Titans = ضخام الأجسام ، هائلون** [87] . كذلك يحددها " جروسمان " بالمعنى Giants ، أو Demons = عفاريت [88].
بينما يحددها " جوردون "بشكل أدق – كما هو الحال عند " ابن شوشان " – ويذكر أن اللفظة تدل على " هؤلاء الذين " سقطوا " وأسقطوا العالم ، وهم أبناء إلوهيم الذين هبطوا من أوج مكانتهم فى السماء ، وصاروا مخلوقات بشرية " [89] .

ومن الناحية التفسيرية ، فإن " بتريك " يذكر أن بعض المفسرين يعتبرون " النفيليم " **سلالة من أنصاف الآلهة محاها الطوفان** ، ولكنه هو يرى أنهم – ببساطة – كانوا رجالاً جبارين ذوى قامات عظيمة ، وكانت شجاعتهم راجعة إلى أصلهم [90] .
وفى نفس الاتجاه التفسيرى ، يذكر " كايل وديليتسش " أن " **النفيليم** " تعنى " **الغزاة** " ، ويضيفان أن " لوثر " (ربما يقصدان المصلح الألمانى المسيحى مؤسس المذهب البروتستانتى فى القرن السادس عشر الميلادى – " مارتن لوثر ") قدم المعنى الصحيح للفظة " النفيليم " ، وهو " **الطغاة** " ، وذكر – لوثر – أنهم دُعوا " نفيليم " لأنهم هاجموا الناس واضطهدوهم [91].

هذا فى حين ينقسم العمالقة عند " إفرى " إلى : إيميين ، جِبُّوريم ، عناقيم ، نفيليم ، وأن واحداً من النفيليم كان " أشميداى " أو " أسموديوس Asmodeus " ، والذى كان شيطاناً حقيقياً يخنق الأطفال حديثى الولادة إذا تمكن من الوصول إليهم ، وأن أمه هى " نعماه " – أخت " توبال قايين " أول صانع للبرونز والحديد ، وذلك وفقاً للمعتقدات الشعبية اليهودية [92] .

ونظرة على المعانى المعجمية ونظيراتها التفسيرية ، يمكن الخروج بالملاحظات الآتية :

1- أن المعانى التى أوردها كل من " فرانسيس " و " القلعى " و " جروسمان " هى معان تقتصر على وصف " النفيليم " ببنيتهم الجسمية الضخمة ، ولم تتعرض لأصولهم ، ولكنها تبقى معانياً مقبولة إلى حد ما .

2- أن المعنى الذى ساقه كل من " ابن شوشان " و " جوردون " هو معنى يتعلق بأصل النفيليم ، وإن اختلف كل منهما فى شخصية العمالقة الذين أطلق عليهم الاسم ، حيث يحددهم " ابن شوشان " بثمرة زواج أبناء إلوهيم ببنات الناس ، بينما حددهم " جوردون " بأبناء الوهيم أنفسهم . وبذلك تبقى المعانى التى ساقاها هى أقرب المعانى إلى الصحة ، خاصة وأن أصحاب المعاجم والمفسرين الآخرين لم يلتفتوا إلى العلاقة الدلالية الناشئة عن اشتقاق اللفظ " **נְפִיל** " أو " **נְפִילִים** " من الفعل " **נָפַל** " ، الذى من أبرز معانيه " **سَقَطَ** " ، وهو ما يوجب ترجمة " نفيليم " على أنهم " **الساقطون من الملائكة** " .

3- أن المعانى التفسيرية التى ساقها " بتريك " يبدو فيها أيضاً وصف البنية الجسمية لهؤلاء النفيليم ولم تتعرض للأصل ، بينما تهتم المعانى التفسيرية الأخرى التى ساقها عن المفسرين الآخرين بأصل النفيليم (كانوا سلالة من أنصاف الآلهة محاها الطوفان) ، مسبغين على ذلك الأصل صبغة أسطورية ، لكنها – فى الوقت نفسه – تحدث انقطاعاً فى نسل هؤلاء النفيليم ، بحيث يصبح العمالقة الذين نشأوا نتيجة لزواج أبناء إلوهيم (= النفليم) ببنات الناس منفصلين بل ومستقلين عن النفيليم الذين أعقبوهم فى أزمنة أخرى ، وهو عكس ما تريد القصة قوله ، وعكس الروايات التاريخية الأخرى الواردة فى أسفار : العدد والتثنية ويشوع والقضاة ، والتى ذكرت هؤلاء العمالقة كمعاصرين لبنى إسرائيل فى تلك الفترات .

4- أن المعانى التفسيرية التى جاء بها " كايل وديليتسش " تقوم على وصف سلوك ودور هؤلاء النفيليم فى الأرض فيما بعد ، ولكنها لم تتعرض لأصولهم ، وهى معان تنطلق من منهج " دينى " لا أسطورى فى التفسير .

5- ان تقسيم " إفرى " لعشائر العمالقة هو تقسيم صحيح بالنظر إلى روايات المقرا ، كما أنه اعتمد على التراث اليهودى فى العصور الوسطى ، وبخاصة كتب " **القبالاه קַבָּלָה** " فى حديثه عن سلالة هؤلاء النفيليم ممثلة فى الشيطان " أشميداى " [93] .

وأما الترجمات الإنجليزية والعربية للفظة " **הַנְּפִלִים** " ، فقد أوردتها الترجمة الواردة عند " فرانك " [94] باللفظ Giants = عمالقة ، جبابرة ، مردة ، وهو لفظ عام أيضاً يشير إلى وصف البنية الجسمية لهؤلاء النفيليم . غير أنه فى الترجمة التى أوردتها الترجمة الإنجليزية للمقرا [95] ، وكذلك فى النص الإنجليزى الذى أورده " بتريك " [96] ، يلاحظ أنهما قابلا اللفظة العبرية باللفظة الإنجليزية **The Nephilim** ، وهى الترجمة الإنجليزية الأصح – حسبما أراها – لأنها ترجمة لاسم " علم " ، فوُضع بنطقه لا بمعناه التفسيرى .
هذا فى حين أن الترجمة العربية للمقرا تقابل اللفظة العبرية باللفظة العربية " طغاة " ، بينما قابلت اللفظة العبرية الأخرى " הַגִּבֹּרִים " باللفظة العربية " الجبابرة " . ويتجلى خطأ الترجمة العربية – فيما أرى – فى تحوير معنى " النفيليم " والتغاضى عن المعانى التى تشير إلى أصولهم ووصفهم ، والاقتصار على ما يشير إلى السلوك . ويبدو أن واضعى تلك الترجمة العربية كانوا على علم بتفسير " لوثر " ، الذى أشار إلى النفيليم بأنهم " طغاة " . ولأن الترجمة العربية اقتصرت على ذلك ، فقد تنازلت فى ترجمتها للفظة العبرية عن معادلة هاء التعريف العبرية الواردة فى اللفظة " **הַנְּפִלִים** " بأداة التعريف العربية (ال) ، وأوردت اللفظة العربية فى حالة التنكير (**طغاة**) ، عكس ما صنعت مع اللفظ " **הַגִּבּוֹרִים** " .

وإضافة إلى ما سبق ، فلم يميز " ربى سعديا جاءون " بين لفظتى " **הַנְּפִלִים** " ، و " **הַגִּבּוֹרִים** " ، ووضعهما فى ترجمته باللفظ : " **אלגבאברה = الجبابرة** " .

- " **וכאן אלגבאברה פי אלארץ = وكان الجبابرة فى الأرض ....** "

- " .... **ה'ם אלגבאברה .... = ... هم الجبابرة ....** " [97] .

وتأسيساً على ما سبق ، فإنه يمكن القول بالآتى :
أولاً : أن المعانى المعجمية والتفسيرية التى تعاملت مع لفظة " **הַנְּפִלִים** " على أنها تشير إلى العمالقة الأسطوريين من (أبناء إلوهيم) – الذين أشارت إليهم القصة فى سياقها ، سواء كانوا ملائكة ساقطة أو بشراً فائقين من الناحية الجسمية ، أو على أنها تشير إلى نتاج ذلك الزواج

الأسطورى ، هى المعانى الأقرب إلى الدلالة الكلية للقصة ، وأن هذه المعانى تعكس معرفة جيدة بالمنهج الأسطورى فى التفسير ، وإن كنت أرجح أن هذه اللفظة تخص ثمرة الزواج الأسطورى أكثر مما تخص أبناء إلوهيم .

ثانياً : أن اللفظة الإنجليزية **The Nephilim** ، والتى أوردتها الترجمة الإنجليزية للمقرا ، وكذلك " بتريك " كترجمة للفظة العبرية ، هى الترجمة الأصح فى نظرى ، حيث أن النصين المشار إليهما تعاملا مع اللفظة العبرية باعتبارها " اسم علم " يشير إلى سلالة معينة من العمالقة ، واسم العلم هذا يتضمن فى دلالته وصف بنية هؤلاء العمالقة وأصولهم وقصتهم من مجرد ذكره ، فلم يحتج الأمر إلى وضع لفظ تفسيرى معادل – كاللفظ Giants – كما فعلت بقية الترجمات .

ثالثاً : أنه كان أحرى بالترجمة العربية للمقرا أن تقابل اللفظة العبرية " **הַנְּפִילִים** " بلفظة تحمل نفس النطق ولكن بحروف عربية ، مع مقابلة هاء التعريف العبرية بأداة التعريف العربية (النفيليم) ، لا أن تضع لفظاً تأويلياً يحتمل الخطأ (طغاة) كمقابل للفظة العبرية . ذلك أن الاسم العبرى " הַנְּפִילִים " ، حتى لو كان فى أصله اسماً " عاماً " مشتقاً من الفعل " **נָפַל = سقط** " ، إلا أنه من الواضح من المواضع المشار إليها آنفاً فى المقرا – التى ورد فيها اللفظ – صيرورته وتحوله إلى اسم " علم " اقتصر استخدامه على الجماعات المسماة بذلك الاسم ، تمييزاً لها عن جماعات العمالقة الأخرى .

وعلاوة على كل ما سبق مناقشته من ألفاظ عبرية وترجماتها الإنجليزية والعربية ، فإن هناك بعض الأمور التى تؤخذ – من الناحية اللغوية – على النص العبرى للقصة ، وكذلك على الترجمات الإنجليزية والعربية لها أيضاً ، ومنها :

1- القطع الواضح والتوقف السردى الفجائى الذى يلوح فى بداية الفقرة الرابعة ، والذى ربما أدى إلى فصلها عما سبقها ، وذلك بعدم استخدام رابطة – كواو العطف – تربط هذه الفقرة بما قبلها ، وبدء الفقرة المشار إليها وكأنها موضوع جديد لا صلة له بما سبقه ، لولا تكرار بعض العناصر من الفقرات الثلاث الأولى (كأبناء إلوهيم / بنات الناس) . وهذا يعكس اضطراباً فى صياغة بعض الجمل فى المقرا – بشكل عام .

ففى حين حُذفت واو العطف من بداية الفقرة الرابعة ، وكان السياق يقتضى وضعها ، نجد المقرا فى موضع آخر (ملوك أول 17 : 1) تبدأ قصة جديدة تماماً منفصلة عما سبقها ، تحكى عن النبى " إيليا " ، هذه القصة الجديدة تبدأ بواو القلب " ו' הַהִפּוּךְ " (التى تقوم بوظيفة " واو العطف " مع اختلافها عنها فى قلبها لزمن الفعل) : " **וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ הַתִּשְׁבִּי .... = وقال إيلياهو التشبى ....** " .

ولئن كان الاستغناء عن الروابط المتتالية مقبولاً – إلى حد ما – فى السرد الشعرى ، إلا أنه من الصعب قبوله فى السرد النثرى القصصى ، لذلك ربما يشير هذا التوقف السردى فى بداية الفقرة الرابعة إلى آثار التعديل والحذف التى أجريت على القصة الأصلية (افتراضاً) عن " أبناء الله وبنات الناس " ، وإلى اضطراب إعادة صياغتها فى ثوبها الذى وصلتنا به .

وجدير بالإشارة ، أن ذلك التعديل والحذف (المفترض) واضطراب إعادة الصياغة قد نشأ – غالباً – مما يعرف فى علم " نقد الكتاب المقدس " (أو فى النقد المقرائى) بـ " تداخل واختلاف مصادر القصص المقرائى " . فمنذ منتصف القرن الثامن عشر الميلادى تقريبا ، وبدءا بـ " استروك " و " أيشهورن " ، ومروراً بـ " هيردر " و " إلجن " وغيرهما ، ووصولاً إلى " قلهاوزن " ومن بعده ، ظهرت نظرية " الوثائق أو المصادر **Documentary Theory** " ، والتى تقول بوجود أربعة مصادر رئيسية مختلفة الزمان والمكان والسمات الأسلوبية ، تألفت منها مادة المقرا ، وبصفة خاصة " التوراة " . وقد حاول أصحاب هذه النظرية أن ينسبوا الكثير من المواضع التوراتية – كل منها – إلى مصدر من هذه المصادر حسب سمات أسلوبية معينة [98] . هذه المصادر الأربعة الرئيسية هي – وفقاً لترتيب باحثى المقرا لها حسب الأقدمية : المصدر اليهوى (J) ، والمصدر الإلوهيمى (E) ، ومصدر التثنية (D) ، والمصدر الكهنوتى (P) ، وهى تختلف فيما بينها – كما سبق القول – خاصة فى الأساليب والاهتمامات [99] . هذا علاوة على إطلاق نقاد المقرا على العبارات التى لا يمكن تحليلها بدقة " امتزاج المصدرين اليهوى والإلوهيمى " ، ويرمزون لهذا الامتزاج بالرمز (J E) [100] .
وعلى الرغم من اتفاق النقاد فيما بينهم تقريباً على نسبة قصة " أبناء الله وبنات الناس " إلى المصدر اليهوى [101] ، إلا أننى أرى أن هذه القصة من المواضع التى تعكس امتزاج المصدرين (اليهوى ، والإلوهيمى) .

2- ترجمة اسم الإله " יְהוָה " فى الفقرة الثالثة من القصة ، بل وعلى طول نصوص المقرا باللفظ الإنجليزى " **The Lord** " فى الترجمة الإنجليزية للمقرا ، وباللفظ العربى " **الرب** " فى الترجمة العربية للمقرا . وكان ينبغى مقابلة هذا اللفظ العبرى باللفظين : الإنجليزى " **Yahweh** " أو " **Jehovah** " ، والعربى " **يهوه** " ، حيث أن الاسم العبرى هو علم دال على الإله الذى عُرف قبل أن يتخذه بنو إسرائيل إلهاً – فيما يذكر " د. بحر عبدالمجيد " – كإله للبراكين والزلازل فى شبه جزيرة سيناء – غالباً – عند المديانيين [102] . واسم العلم ينبغى نقله إلى اللغات الأخرى بمنطوقه ، وليس بترجمة معناه .

وبعد مناقشة الألفاظ الخمسة التى أحدثت اضطراباً فى دلالة القصة ، سواء من حيث البنية الصرفية أو من حيث المعنى اللفظى أو المعنى السياقى ، يمكن الآن عرض دلالة كل فقرة من الفقرات الأربع للقصة وأسلوب صياغتها وارتباطها ببقية الفقرات ، مع بعض التفسيرات والتعليقات التى توحى بها أو تثيرها دلالة الفقرة ذاتها ، وذلك لمحاولة التوصل إلى أقرب دلالة كلية للقصة ، ومحاولة ضبط مواضع الاضطراب فيها ، وتقديم ترجمة عربية مقترحة للقصة ، حتى تكون هناك إمكانية للإجابة على التساؤلات التى تم طرحها فى بداية البحث .

الفقرة الأولى :

" וַיְהִי כִּי- הֵחֵל הָאָדָם לָרֹב עַל- פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנוֹת יֻלְּדוּ לָהֶם " : (תַּנַ"ךְ ، בר' 6 :1)

" When men began to increase in number on the earth and daughters were born to them" . (The Holy Bible , Genesis , 6 : 1) .

" وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض وولد لهم بنات ". (الكتاب المقدس ، تكوين 6 :1)

" ולמא אבתדא אלנאס . אן יכתרו עלי' וגה אלארץ . וולד להם בנאת " . (תרגום של רס"ג : ספר כתר תורה ، בר' 6 : 1) .

تعد هذه الفقرة افتتاحية القصة ، وتبدأ بتعبير مقرانى شهير يُستخدم فى القصص المقرانى بشكل متكرر ملحوظ ، وهو التعبير المكون من : واو القلب ، وفعل الكينونة مصرفاً فى زمن المستقبل (وينقلب زمنه إلى الماضى بفعل الواو القالبة) ، علاوة على الأداة כִּי (ذات الوظائف النحوية المتعددة) = וַיְהִי כִּי (**وحدث لما ، وحدث أنه عندما**) . وهذا التعبير – من ناحية الوظيفة النحوية – يمكن اعتباره بمثابة " مخصص فعل للزمان תֹּאַר פֹּעַל שֶׁל זְמַן " ، الذى يشير إلى زمن الحدث باعتباره جزءاً من أجزاء الكلام (חֶלְקֵי- הַדִּבּוּר) ، والذى يشكل مع عناصر نحوية أخرى ما يعرف بـ " ظرف الزمان תְּאוֹר- הַזְּמַן " ، الذى يعتبر جزءاً من أجزاء الجملة (חֶלְקֵי - הַמִּשְׁפָּט) [103] .

هذه الفقرة الأولى – مع الفقرة الثانية – تكونان جملة واحدة من النوع " المعقد " (מִשְׁפָּט מֻרְכָּב) ، والجملة المعقدة تتكون من جملتين : إحداهما " رئيسية עִקָּרִי " تحمل الفكرة الأساسية للجملة المعقدة فى مجموعها ، والثانية " فرعية טָפֵל " تقوم بوظيفة أحد الأجزاء الأساسية أو الثانوية للجملة المعقدة (كالمسند ، المسند إليه ، المفعول ، الظرف .... إلخ) ولكن فى شكل " جملة " وليس " لفظة واحدة " ، ويطلق عليها " الجملة التابعة מִשְׁפָּט מְשֻׁעְבָּד " [104] .

وبهذا المفهوم السابق ، فإن الفقرة الأولى تمثل " جملة تابعة غير تامة المعنى " تقوم بوظيفة " ظرف الزمان " ، فهي تهيئ – للمتلقين – المسرح الزمني للأحداث ، ذلك الزمن " الأسطوري " المطلق الذى (يتحدد !) ببدء ازدياد أعداد الناس على الأرض وبداية تكاثرهم .

والتعبير " ووُلد لهم بنات **וּבָנוֹת יֻלְּדוּ לָהֶם** " يثير التساؤل حول تركيز الفقرة على " البنات / الإناث " دون الذكور ، مع أن بداية ظهور الإناث على الارض قد سبقت تلك الحادثة ، مع ظهور " حواء " وكذلك البنات اللواتى وُلدن لآدم ولشيث ولبقية من ورد ذكرهم فى الإصحاح الخامس – السابق على القصة مباشرة . إلا أن ذلك التركيز على الإناث يمكن تفسيره ببساطة بأن : الذكور من البشر (حسبما يبدو من ظاهر القصة) لا يلعبون أى دور فى القصة ، ومن هنا كان تغييبهم والاهتمام بالبنات اللاتى سوف يقتسمن الحدث الرئيسى فى القصة مع " أبناء إلوهيم " . كما يمكن تفسيره بأن جدول الأنساب السابق على القصة (الإصحاح الخامس) يعد بمثابة " تقرير عام " لمواليد البشرية قبل تلك الحادثة التى تتناولها القصة ، وليست له علاقة بالتفاصيل.

الفقرة الثانية :

———— " **וַיִּרְאוּ בְנֵי- הָאֱלֹהִים אֶת- בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ** " . (תַּנַ"ךְ ، בר' ، 6 : 2)

" The Sons of God saw that the daughters of men were beautiful , and they married any of them they chose ".

(The Holy Bible , Genesis , 6 : 2)

" أن أبناء الله رأوا بنات الناس أنهن حسنات فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما اختاروا " .

(الكتاب المقدس ، تكوين ، 6 : 2)

" וראו בני אלאשראף בנאת אלעמה . אנהן חסאן . ואתכדו להם נסאא . מן גמיע מא אכתארו = ورأوا بنى الأشراف بنات العامة أنهن حسان واتخذوا لهم نساء من جميع ما اختاروا ". (תרגום של רס"ג : ספר כתר תורה ، בר' 6 : 2) .

وهذه الفقرة تمثل ذلك الجزء – من الجملة " المعقدة " – المسمى " الجملة الرئيسية " ، والتى تحمل الفكرة الأساسية للجملة المعقدة فى مجموعها ، وتنبئ أنه فى ذلك الزمن المشار إليه (فى الجملة التابعة للفقرة الأولى) ، رأى " أبناء إلوهيم " بنات الناس ، فأعجبهم حسنهن ، فتزوجوا منهن – كل حسب اختياره . والأمر هنا لا يخلو من " المنطق " إلا فيما يتعلق بكون

المعجبين ببنات الناس والمتزوجين منهن هم " أبناء إلوهيم " ، خاصة إذا تناولنا النص من الزاوية " الدينية " ، التي تتماس – في غالبها – مع الواقع والمنطق الإنساني المألوف .

ذلك أنه على مستوى العقيدة الصحيحة – خاصة في الديانات السماوية – لا يمكن تصور الإله على أنه " يلد " أو " يولد " ، فكيف يكون للإله (حسب إشارة المذرا إلى إلوهيم كإله) ابناء ؟ وهذا يحيلنا على الفور إلى المستوى الأسطوري ، الذي يسمح بمثل ذلك الاعتقاد ، والذي يحفل بفكرة تزاوج الألهة ببعضها البعض – من ناحية – وبالبشر من ناحية اخرى ، ومن ثم بفكرة التناسل . ومن ثم فهذه الفقرة تثير بعض القضايا ، أهمها : زواج الآلهة ببعضها وبغيرها ، وابوة الألهة ، وبنوة الإنسان للألهة .

أما القضية الأولى (تزاوج الآلهة) ، فسوف أرجئها إلى المبحث الثاني ، عند مناقشة البنية الأسطورية للقصة . وأما قضيتا (أبوة الآلهة وبنوة الإنسان لها) ، فيمكن القول إنها " فكرة طوطمية Totemic " موجودة بالفعل في المعتقدات السامية القديمة ، حيث يذكر " ويليام روبرتسون سميث " أن : " نسق الديانات السامية القديمة كان يمثل جزءاً من الكيان الاجتماعي الذي يعيش أتباع الديانة في ظله . لذا كانت العلاقة بين آلهة الساميين القدماء وبين أتباعهم يتم التعبير عنها بلغة العلاقات الإنسانية ، ولم تكن تؤخذ بمعناها المجازي ، بل بمعناها الحرفي الصارم ، ومن هنا كان يُعتقد أن أتباع الألهة ينحدرون من نسله ، وتربطهم صلات الدم ، ويشكلون معاً " عائلة طبيعية " لها واجبات عائلية متبادلة فيما بينهم " [105] .

وفي إطار هذه المعرفة ، يمكن القول إن هذه المعتقدات السامية التي تتعلق بالبنوة المادية الجسدية للإله تلقي بظلالها على قصة (أبناء الله وبنات الناس) ، وتمثل مرجعية فكرية لها . إلا أن " سميث " يستطرد قائلاً : " إن الديانة العبرانية تنقطع فيها فكرة الأبوة الإلهية عن الأساس المادي للأبوة الطبيعية ، حيث خُلق الإنسان – في هذه الديانة – ولم يولد ، كما أن التوراة اعتبرت إسرائيل ابناً ليهوه ، بما يشير إلى البنوة القومية لا الشخصية " [106] . أي أن " سميث " يقصد البنوة " المجازية " ، ومما يؤيد رأيه هذا ، ما ورد في (تثنية 14 : 1) : " أنتم أولاد للرب إلهكم .... " ، وكذلك ما ورد في (مزامير 89 : 27 – 28) : " هو { أي داود } يدعوني أبي أنت إلهي وصخرة خلاصي . أنا أيضاً أجعله بكراً على ملوك الأرض " . وأنا مع ما ذهب إليه " سميث " ، حيث أن بنية اليهودية – بشكل عام – لا تشير سوى للبنوة المجازية بالفعل ، غير أن هناك استثناءات قليلة من القواعد الاعتقادية العامة ، تتمتع بها اليهودية أيضاً . فكما أن

" **حنوخ** " (تكوين 5 : 24) ، و" **إيليا** " (ملوك ثان 2 : 11) يمثلان استثناء من الاعتقاد بـ " **فناء الإنسان ونهاية حياته بالموت** " ، فإن قصة (أبناءِ الله وبنات الناس) – بوضعها الحالي – تمثل هي الأخرى استثناء من الاعتقاد بـ " البنوة المجازية " . ذلك أنها تتحدث عن كائنات مغايرة للبشر من الناحية النوعية – حسب ظاهر القصة – واعتبرتهم ، أو أسمتهم " أبناء إلوهيم " . وربما يوجد دعم لهذا الرأى عند " سميث " نفسه ، والذى – فى موضع آخر – يذكر : " .... إننا نقرأ فى واحدة من الآثار القليلة من الأساطير القديمة ، تم زرعها ضمن النقوش العبرية { ربما يقصد الكتابات } دون تغيير ، نقرأ عن أبناء الآلهة ممن اتخذوا زوجات من بنات البشر ، وأصبحوا آباء لأبطال العصور الغابرة " [107] .

وعلاوة على ذلك ، فإنه فيما يتعلق بتفسير شخصية " أبناء إلوهيم " ، وهو ما سبق عرض الجدل الدائر حوله عند مناقشة التعبير " בְּנֵי- הָאֱלֹהִים " . فإنى أميل إلى ترجيح التفسير القائل بأنهم " الملائكة " ، متفقاً فى ذلك مع كل الآراء التى قالت به ، مع تقديم بعض الدلائل التى يمكن أن تدعم هذا الرأى ، ومنها :

1- أن اللفظ " أبناء الله " فى صيغته العبرية ، سواء كان " בְּנֵי- הָאֱלֹהִים " أو كان " בְּנֵי אֵלִים " أو غيرهما ، يشير فى الأسفار المتأخرة (المزامير ، أيوب ...) إلى حاشية أو جند السماء من الملائكة ، هذه الأسفار الموصوفة بالمتأخرة ، تعكس – كما هو شائع بين باحثى المقرا – رقياً فى الفكر الدينى أكبر من نظيره فى الأسفار المتقدمة . ومن ثم فإنه فى الإمكان تصور سقوط بعض الملائكة من مكانتها وتحولها إلى الحالة البشرية ، ولو على مستوى تفسير النصوص الإلهية (كما هو الحال فى التفسيرات الإسلامية لقصة " هاروت وماروت " الواردة فى سورة البقرة ، الآية 102) [108] . وبناء على ذلك ، فيمكن القول إن " أبناء إلوهيم " – المذكورين فى سفر التكوين هم مجموعة من الملائكة التى أشارت إليها الأسفار المقرائية المتأخرة على أنهم " حاشية السماء " (مثلاً : يشوع 5 : 14 ، 15/ملوك ثانى 17 : 16؛ 21: 3/ أشعيا 24: 21 ؛ 34: 4/ أرميا 19: 13 ؛ 33: 22/ دانيال 4: 32؛ 8: 10/ نحميا 9: 6/ أخبار الأيام الثانى 18: 18) ، لكنهم سقطوا وتحولوا إلى الحالة البشرية .

2- أن التراث القصصى الدينى اليهودى خارج المقرا ، وهو تراث تفسيرى لروايات المقرا فى غالبه ، يؤيد تفسير " أبناء الله " بأنهم " الملائكة " ، حيث اهتم ذلك التراث بموضوع سقوط الملائكة وتحوُّل بعضهم إلى الحالة البشرية العملاقة أو إلى الحالة الشيطانية [109] .

3- أنه إذا افترض حذف هذه القصة من المقرا ، تبقى المجموعة الميثولوجية العبرية المقرائية ، التى أخذت الكثير عن تراث الشرق الأدنى القديم واليونان ، تنقصها القصة التى تدور حول أحد الموضوعات الرئيسية فى ذلك التراث ، وهو موضوع " عصيان الملائكة " (= الآلهة الصغرى فى تراث الشعوب الوثنية) وتمردهم ، وزواج الآلهة من البشر . وهذا ربما بعضد كون قصة (أبناء الله وبنات الناس) هى القصة المنوطة بسرد مثل تلك الحكايات وبعرض مثل هذه الأفكار.

4- أن المعتقدات السامية القديمة اهتمت بفكرة " الأسر الإلهية " (الثنائيات والثواليث) ، وهو ما يتضح عند قراءة اى من الأديان السامية القديمة ، بما يعد معرفة شائعة ، كما أن العرب القدماء – وهم من الساميين – اعتبروا الملائكة " بنات الله " ، واللواتى نتجن كثمرة لزواج الله بالجن [(10)] . ولما كان أصحاب المقرا من الساميين أيضاً فإن عرضهم للقصة على هذا النحو يأتى ضمن الإطار العام للمعتقدات السامية بشأن علاقة السماء بالأرض ، ولا يشذ هذا العرض المقرائى عن تلك المعتقدات السامية ، رغم كون اليهودية (بمعناها الشامل الشائع الذى يتضمن ما يسمى بالديانة العبرانية والديانة الاسرائيلية) ديانة توحيدية سماوية ، لكنها حملت – عند تدوينها – الكثير من آثار المعتقدات السامية الوثنية .

ومن بين ما تثيره الفقرة الثانية من القصة ، قضية مدلول التعبير المقرائى : " **וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים = فاتخذوا لهم نساء** " . فالتعبير المقرائى : " **לָקַח אִשָּׁה = إتخذ زوجة** " ، أو " **לָקַח (פְּלוֹנִית) אִשָּׁה = إتخذ (فلانة) زوجة** " ، هو تعبير شهير يتكرر ظهوره فى المقرا (على سبيل المثال : تكوين 11 : 29 ؛ 24 : 3 / خروج 2 : 1) دالاً على الزواج الشرعى ، دون التأويل لمعنى آخر . ولما كان الأمر كذلك ، فما الذى أغضب " يهوه " (وهو ما تومئ إليه الفقرة الثالثة) من ذلك الزواج ، ودفعه إلى عقاب الإنسان بسحب روحه الإلهية منه ، وتقليص عمره إلى مئة وعشرين سنة فقط ؟

وهذا – إن دل على شئ – فإنما يدل على أن القصة ليست إبداعاً عبرانياً أصيلاً ، وإنما تم تجميعها من شذرات قصصية شفاهية متفرقة ، حيث يبدو فيها عنصر " الاختلاق الفج " غير المبرر – فنياً – على المستوى القصصى وكذلك على المستوى المعتقدى .

الفقرة الثالثة :

———— " **וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה** : (תנ"ך ، בר' ، 6 : 3)

" Then The Lord said " My spirit will not contend with man forever , for he is mortal , his days will be a hundred and twenty years ".

(The Holy Bible , Genesis , 6 : 3)

" فقال الرب لا يدين روحى فى الإنسان إلى الأبد لزيغانه هو بشر وتكون أيامه مئة وعشرين سنة " . (الكتاب المقدس ، تكوين ، 6 : 3)

" פקאל אלה . לא ינגמר רוחי פי הולאי אלנאס אלי' אדהר . אד הם בשריון . ותכון מדתהם מאיה ועשרים סנה " (111) **= فقال الله لا ينغمر روحى فى هؤلاء الناس إلى الدهر إذ هم بشريون وتكون مدتهم مايه وعشرين سنه " .** (תרגום של רס"ג ، בר' 6 : 3) .

وفى هذه الفقرة ، يبدو رد الفعل الإلهى إزاء زواج أبناء الله ببنات الناس ، حيث قرر أن لا " تدين روحه " فى الإنسان إلى الأبد لأنه " بشر " ، وأن تكون أيام الإنسان مئة وعشرين سنة – كحد أقصى لعمره (على ما يُفهم من ظاهر النص) .

وعند التعامل مع هذه الفقرة بشكل مجرد بعيداً عن سياقها ، أو بعيداً عن مناقشة الألفاظ موضع الاضطراب الدلالى فى الفقرة ذاتها (לֹא יָדוֹן ، בְּשַׁגַּם ، בָשָׂר) فإنها تقدم دلالتين متناقضتين :

<u>الأولى</u> : معنى " العفو " ، حيث يمكن أن تعنى : **" لا تحاكم روحى الإنسان (لا تعاقب أو لا تقضى روحى فى الإنسان) لأنه مخلوق (ضعيف) قابل لأن يخطئ "** . ويؤيد هذا الاتجاه الدلالى أن النص لم يذكر أية عقوبة تتعلق بـ " بنى إلوهيم " ، و هم الطرف الأول " الإيجابى الفعل " الذى صورته القصة على أنه آثم .

<u>الثانية</u> : معنى " العقاب " ، حيث يمكن أن تعنى هذه الفقرة : **" لا تسود روحى (الإلهية) فى الإنسان إلى الأبد لأنه شهوانى بطبيعته لا يميل إلى الاستقامة "** .

ويؤيد هذا الاتجاه الدلالى عدة أشياء ، منها : بقية الفقرة التى تشير إلى تحديد عمر الإنسان بمئة وعشرين سنة ، وهو ما يبدو على أنه عقاب بتقليص عمر الإنسان ، والذى كان من قبل يعيش مئات السنين . كذلك يؤيد هذا الاتجاه الدلالى ، ما سبق مناقشته من معان لفظية وسياقية للألفاظ مضطربة الدلالة ، المشار إليها ، علاوة على النظرة المقرائية للإنسان على أنه " شرير بالفطرة " ، كما أشارت إلى ذلك بعض مواضع المقرا (مثلاً : تكوين 6 : 5 / جامعة 9 : 3) .

وربما يوجد فى تفسير " جوردون " لهذه الفقرة دعم للرأى والتفسير اللذين تم التوصل إليهما عند مناقشته الألفاظ المضطربة دلاليا ، حيث يفسر " جوردون " هذه الفقرة على النحو التالى :

- לֹא יָדוֹן רוּחִי = لا تسود (لا تبقى) روحى الإلهية إلى الأبد .
- בָאָדָם = فى " بنى إلوهيم " الذين أصبحوا من البشر .
- יָדוֹן ... לְעֹלָם = أبناء الألهة هؤلاء لا يحيون إلى الأبد .
- וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה = وبناء على ذلك ، لا يعيش الإنسان أكثر من مئة وعشرين سنة [112] .

أى ان إجمالى تفسير الفقرة ، والذى أراد " جوردون " القول به هو : أن يهوه قرر أن لا تسود (تبقى) روحه الإلهية فى " بنى إلوهيم " الذين تحولوا إلى الحالة البشرية ، فلا يعيشون إلى الابد ، ويكون أقصى عمر يحيونه هو مئة وعشرين سنة . وفى هذا التفسير دعم أخر لاعتبار " بنى إلوهيم " هم " الملائكة الساقطة " .

وفيما يتعلق بالتعبير " **وتكون أيامه مئة وعشرين سنة** " ، فقد اتبع " كايل وديليتسش " رأى الرابى " شلومو يسحاقى " (رشى) ، والذى فحواه أن تلك " المئة والعشرين سنة " لا تمثل عمر الإنسان ، وإنما تمثل المهلة التى منحها إياه " يهوه " [113] . وهنا أتفق مع المفسرين ومع " رشى " أيضاً فى أن المئة والعشرين سنة لن تكون هى عمر الحياة الإنسانية على الأرض فى المستقبل ، لكنى أختلف معهم فى نفس الوقت بشأن فكرة " المهلة " ، ذلك أن المقصود بالمهلة – وفقاً لهؤلاء – هو إمهال الجنس البشرى تلك المدة الزمنية ، ثم يجلب " يهوه " عليهم – بعدها – الطوفان . وسبب الاختلاف يكمن فى أن الإمهال عادة ما يكون بهدف إعطاء الفرصة للارتداع ، والرجوع عن فعل الشر ، فإن لم يكن هناك رجوع عنه ، كانت العقوبة . وبهذا المعنى ، لم يكن بوسع أطراف الخطيئة (كما تصورتها القصة المقرائية) ، وهم " أبناء إلوهيم " و" بنات الناس " ، التراجع لأن الفعل الآثم – فى نظر المقرا- والمتمثل فى الزواج والإنجاب ، كان قد تم بالفعل وإن بقيت آثاره ، ومن ثم لم يكن الشر مستمراً " فعلاً " وإنما " نتيجة " فقط ، فلم الإمهال ؟!

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن فكرة " الإمهال " غير بارزة فى المقرا ، ولم يتبنها الفكر الدينى اليهودى المقرائى ، بل على العكس فقد كانت العقوبات فى المقرا – غالباً – " آنية " بمجرد وقوع الإثم ، وذلك كما حدث مع " آدم " و " حواء " (تكوين 3) ، ومع " بنى

إسرائيل " فى سيناء (خروج 32 : 21 – 29) ، ومعهم أيضاً فى عصر القضاة (قضاة 2 : 11 – 15 ؛ 3 : 12 – 13 ؛ 4 :1 - 2 وغيرها) .

ومن بين مواضع الاضطراب الدلالى فى القصة ، اقتصار العقاب على" الإنسان " دون " بنى إلوهيم " ، وهو ما يبدو من صريح النص ، حيث لم يذكر العقوبة سوى للإنسان فقط ، وهو ما يدعو إلى التشكك فى عدالة " يهوه " . وإذا تعاملنا مع النص على المستوى الأسطورى أو التراچيدى (باعتبار التراچيديا نوع أدبى يمكن دراسته مع الأسطورة والدين) ، فليست هناك مشكلة ، حيث تبدو الآلهة فى الأساطير والتراچيديات " كالبشر " فى انفعالاتهم وعواطفهم وسلوكياتهم ، ومن ثم يمكن تصور مسألة " الظلم " الإلهى فيهما . أما فى السياق الدينى ، فدائماً نبحث عن " العدالة الإلهية " ، والتى تبدو غيرموجودة فى هذه القصة – حسب ظاهر النص . إلا أن المفسرين يجدون تخريجاً لذلك ، حيث يذكرون أنه " وإن كان هناك تبرير لذلك يتمثل فى أن الرواية تتعامل مع تاريخ الإنسان ، بينما تم حجب عالم الأرواح الذى يمثله " بنى إلوهيم " – بقدر الإمكان وعن عمد ، إلا أن " بنى إلوهيم " – بفعلتهم تلك – قد صاروا من " الناس " ، ومن ثم فقد شملتهم العقوبة أيضاً من بين من شملت من البشر " [114] .

ويبقى القول فى هذا المقام ، إن القصة قد وُفقت فى اختيار اللفظ " בָּשָׂר = بَشَر " وليس اللفظ " אָדָם = آدم " ، لدلالة الأول على الحالة الحسية الجسدية الشهوانية للإنسان .

الفقرة الرابعة :

" הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי- כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל- בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם " :

(תנ"ך ، בר' ، 6 : 4)

" The Nephilim were on the earth in those days – and also afterward - when the sons of God went to the daughters of men and had children . They were the heroes of old , men of renown ".

(The Holy Bible , Genesis , 6 : 4)

" كان فى الأرض طغاة فى تلك الأيام وبعد ذلك أيضاً إذ دخل بنو الله على بنات الناس وولدن لهم أولاداً . هؤلاء هم الجبابرة الذين منذ الدهر ذوو اسم " .(الكتاب المقدس ، تكوين ، 6 : 4)

" וכאן אלגבאברה פי אלארץ פי דאלך אלזמאן . ובעד דאלך איצא . כאן ידכ'ל בני אלאשראף אלי' בנאת אלעאמה חראמא . פולדאן להם . הם אלגבאברה . אלדי מן אלדהר דו' אלאסמאא [115] = وكان الجبابرة فى الأرض فى ذلك الزمان وبعد ذلك أيضاً . كان يدخل بنى الأشراف إلى بنات العامة حراماً (فولدن ؟) لهم . هم الجبابرة (الذى ؟) من الدهر (ذوا؟) الأسماء " . (תרגום של רס"ג ، בר' ו : 4)

وتقرر هذه الفقرة أن " النفيليم " كانوا فى الأرض " فى تلك الأيام " ، وأنهم كانوا موجودين ايضا " بعد ذلك " ، عندما دخل " بنى إلوهيم " على " بنات الناس " ، فولدن لهم نسلا ، ذلك النسل هم الجبابرة أو الأبطال الذين اشتهروا منذ الأزل . ودلالة هذه الفقرة بهذا الشكل تحمل اضطراباً ما ينعكس فى التساؤلات الآتية :

- هل " النفيليم " الذين أشارت إليهم بداية الفقرة هم " أبناء إلوهيم " أم جنس آخر ؟
- هل العبارة " בַּיָּמִים הָהֵם = فى تلك الأيام " تعنى التاريخ الذى حدثت فيه واقعة زواج أبناء إلوهيم ببنات الناس ، أم تشير إلى زمن سابق عليها ؟
- هل التعبير " וְגַם אַחֲרֵי- כֵן = وبعد ذلك أيضاً " يشير إلى واقعة ذلك الزواج أم إلى زمن لاحق عليها ؟

والقصة بصياغتها التى هى عليها مشوشة لا تساعد فى الإجابة على تلك الأسئلة .
فلو كانت القصة تقصد بـ" النفيليم " جنساً آخر – غير من وردِ ذكرهم فى القصة ، فما جدوى أن تكرس القصة نفسها للتأصيل لنشأة العمالقة فى الأرض كنتاج لزواج " بنى إلوهيم " ببنات الناس ، كما أنه فى هذه الحالة يصبح النفيليم هم أصل سلالة العمالقة بشكل عام ، بعيداً عن قصة ذلك الزواج الآثم (وفقاً للنظرة المقرائية) ، ويصبح وجودهم فى القصة غير ذى معنى ، هذا مع الإشارة إلى أن القصة تكون بذلك لم تذكر أصل النفيليم الحقيقى بهذا الأسلوب الذى صيغت به .

ولو كانت القصة تقصد بـ " النفيليم " أبناء إلوهيم ، فلماذا لم تذكر ذلك صراحة ، وعمدت إلى ذكر هؤلاء النفيليم بشكل منفصل عن بقية القصة ، حتى أنها لم تستخدم (واو العطف) كرابطة فى بداية الفقرة ، مما أدى إلى ظهور النفيليم كموضوع مستقل لا يربطه بقصة زواج أبناء إلوهيم ببنات الناس سوى رباط واه مفتعل عن طريق التعبير " وبعد ذلك أيضاً " ، وتصبح نشأة العمالقة لها قصتان : أولاهما إشارة إلى النفيليم الموجودين منذ القدم ، وثانيهما : قصة

مقتضبة عن نشأة العمالقة من ذلك الزواج المشار إليه فى القصة ، ولا يوجد بين هؤلاء أو أولئك أى رابط عرقى .

أما التعبير " **فى تلك الأيام** " ، فيبدو للوهلة الأولى على أنه يشير إلى الزمن الفعلى الذى حدثت فيه واقعة الزواج ، ولكن ما إن تُستكمل قراءة الفقرة ، حتى يفجأنا التعبير " **وبعد ذلك أيضاً** " ، والذى تم تحديده بشكل أكبر بالواقعة التالية : " **إذ (عندما) دخل بنو الله على بنات الناس** " . هذا الارتباط الوثيق بين " دخول أبناء إلوهيم على بنات الناس " وبين التعبير " وبعد ذلك أيضاً " ، يجعل من التعبير الآخر " فى تلك الأيام " مشيراً إلى زمن سابق على واقعة الزواج ، أى الزمن الذى عاش فيه النفيليم ، كما يجعل النفيليم جنساً آخر مستقلاً مغايراً لأبناء الله . وهذا الأمر يسهم فى دعم السياق الأسطورى للقصة ، حيث تتعدد فيه الكائنات فوق الطبيعية Supernatural Beings ، بينما لا يدعم السياق الدينى للقصة ، وهو السياق الذى يحاول المفسرون إيجاده وتدعيمه بشتى وسائل التفسير .

ونظرة إلى تفسير " جوردون " ، يبدو أنه يفسر التعبير " **وكان النفيليم فى الأرض** " بأنه يشير إلى نشأة العمالقة (الذين أسماهم " **عناقيم** ") فى الأرض فى تلك الأيام ، وأن التعبير " **وبعد ذلك أيضاً** " يشير إلى هؤلاء الذين وُجدوا فى الأرض بعد ذلك فى عصور لاحقة [116] .
وتفسير " جوردون " لا يقدم جديداً ، سوى فى لفت انتباهنا إلى دلالة التعبير " **وبعد ذلك أيضاً** " على العصور التالية لزمن القصة ، ومن ثم يمكن الافتراض بأن التعبير " **وبعد ذلك أيضاً** " فى مقام " الجملة الاعتراضية " ، ويشير إلى ظهور العمالقة أيضاً فى الأزمان التالية ، واللاحقة على زمن قصة الزواج ، وقد أشارت القصة إلى ذلك الزمن التالى بمناسبة الحديث عن العمالقة .
وهنا يصبح الزمن الذى أشار إليه التعبير " **فى تلك الأيام** " متعلقاً بـ" **إذ دخل بنو الله على بنات الناس** " . لذا أرى تعديل الترجمة العربية للفقرة الرابعة على النحو التالى :
" **عندما دخل بنو إلوهيم على بنات الناس وولدن لهم أولاداً صار النفيليم فى الأرض فى تلك الأيام وكذلك فيما بعد . هؤلاء هم الجبابرة الذين منذ الدهر ذوو اسم** " .

وبناء على ما سبق ، يمكن رؤية العمالقة من زاوية جديدة ، فلأنهم كائنات فوق طبيعية فائقة ، فلابد وأن يكونو قد نشأوا عن اختلاط نوعى بين الكائنات متباينة الطبيعة . ولما كان أحد الأطراف ممثلاً فى الآدميين (بنات الناس) ، فبالضرورة لابد وأن يكون الطرف الآخر مغايراً ومختلفاً من الناحية النوعية ، وهو ما يرجح " الملائكة " ــ كتفسير لأبناء إلوهيم ، أو على الأقل

يمكن اعتبار ذلك الطرف الأخر شخصيات من أنصاف الآلهة الذين تموج بهم أساطير العالم القديم .

وجديربالذكر أنه ورد فى ترجمة " الربى سعديا جاءون " للفقرة الرابعة لفظة غريبة تسهم إلى حد ما فى تشويش دلالة الفقرة المذكورة ، بل ودلالة القصة فى مجموعها . تلك اللفظة هى " **חראמא = حراماً** " – كوصف لفعل دخول أبناء إلوهيم على بنات الناس ، بما يدرج هذا الفعل فى إطار " الزنا " ، وليس " الزواج الشرعى " الذى صرحت به المقرا فى الفقرة الثانية ، عن طريق التعبير " **וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים = واتخذوا لهم نساء** " ، وهو التعبير المقرائى الشهير الدال على " الزواج " – على طول المقرا – وليس على " العلاقات الجنسية غير الشرعية " ، كما سبقت الإشارة .

ويتجلى نقد هذا المفهوم الذى تطرحه ترجمة " سعديا " – عبر اللفظة المشار إليها – فى الآتى :

1- أن اللفظة التى أوردها " سعديا " ليست لها مقابل لفظى فى النص المقرانى ، ومن هنا فإنها تعتبر لفظة " تفسيرية " زائدة على النص الأصلى .

2- أن هذه اللفظة تعكس تناقض " سعديا " مع نفسه ، حيث أنه فى الفقرة الثانية من ترجمته التزم دلالة التعبير المقرائى الذى ترجمته " **واتخذوا لهم نساء** " ، وأورده فى ترجمته للفقرة الثانية على النحو التالى " **ואתכדו להם נסאא** "[117] = **واتخذوا لهم نساء** " . ولما كانت دلالة التعبير المقرائى تشير إلى الزواج الشرعى ، فإن " الربى سعديا " يكون – بذلك – قد تناقض مع نفسه ، عندما ضمَّن ترجمته تعبيرين متضادين فى الدلالة : الزواج الشرعى (الفقرة الثانية) ، والزنا (الفقرة الرابعة) .

وتجدر الإشارة إلى أنه حسب آخر ما تم اللجوء إليه من مراجع ودراسات ، لم أعثر على رأى يذهب إلى ما ذهب إليه " الربى سعديا " فى رأيه المذكور آنفاً .

وبعد تلك المناقشات اللغوية ، سواء ما تعلق منها بالألفاظ الخمسة موضع الاضطراب من ناحية البنية الصرفية أو من ناحية المعنى اللفظى المعجمى أو السياقى ، أو ما تعلق بدلالة الفقرات – منفردة أو فى مجموع السياق القصصى ، وبناء على الفهم المتحصل من تلك المناقشات ، يمكن تقديم ترجمتين عربيتين مقترحتين لقصة (أبناء الله وبنات الناس) ، أولاهما : ترجمة نصية ، وثانيهما ترجمة تفسيرية :

أولاً : الترجمة النصية :

" وحدث أنه عندما ابتدأ الإنسان يكثر على وجه الأرض ووُلدت له بنات . أن أبناء الأرباب رأوا بنات الناس أنهن جميلات ، فاتخذوا لأنفسهم زوجات حسب اختيارهم . فقال يهوه لا تسود روحى فى الإنسان إلى الأبد ، إذ هو فى ضلاله بشر ، وتصير أيامه مئة وعشرين سنة . صار النفيليم فى الأرض فى تلك الأيام عندما دخل أبناء الأرباب على بنات الإنسان وولدن لهم ، وكذلك فيما بعد ، فهؤلاء هم الجبابرة الذين منذ القدم ذوو اسم " .

ثانيا : الترجمة التفسيرية :

" وحدث عندما ابتدأ بنو آدم فى الازدياد على سطح الأرض ووُلدت لهم بنات . أن أبناء الأرباب (الملائكة) رأوا بنات الآدميين فاستحسنوهن وتزوجوا منهن – كل حسب اختياره . فقال يهوه (الله) لا تبقى روحى الإلهية فى بنى آدم إلى الأبد ، لأنهم عندما أخطأوا ، اتبعوا شهوات الجسد ، ويكون أقصى عمر يعيشه الواحد منهم مئة وعشرين سنة . ونشأ النفيليم فى الأرض فى تلك الأيام عندما دخل أبناء الأرباب (الملائكة) على بنات الآدميين فولدن لهم النفيليم الذين عاشوا أيضاً فيما بعد ، وهؤلاء هم الجبابرة الذين منذ العصور القديمة أصحاب شهرة " .

المبحث الثانى

البنية الأسطورية فى القصة المقرائية

عندما نقرأ قصة (أبناء الله وبنات الناس) رغم اقتضابها وصغر حجمها ، فإننا لا نستطيع التخلص من مساورة شعورية ملحة بأن هذه القصة ما هى إلا أسطورة ، أو بالمعنى الأدق بقايا أسطورة قديمة . ولما كانت المساورات الشعورية أو الحدس غير معترف بهما فى البحث العلمى ، فإن مراجعة الأسس النظرية للأسطورة ، وهى التى توصَّل إليها علماء الميثولوچيا كنوع من التقعيد أو التأسيس النظرى من خلال قراءة العديد من ميثولوچيات العالم القديم ، هذه الاسس من خلال تطبيقها على نص قصة (أبناء الله وبنات الناس) قد تجعلنا نؤكد أسطورية نص القصة أو ننفى تلك الصبغة الأسطورية ، بمعنى التحقق من الفرضية القائلة بأن نص القصة مصنف بين أنواع الأدب الشعبى على أنه (أسطورة Myth) .

ولكن قبل عملية تطبيق الأسس النظرية للأسطورة على نص القصة ، أرى من الضرورى محاولة تفسير اقتضاب القصة على هذا النحو ، حيث تكمن رؤيتى – فى هذا الصدد – فى أن هناك احتمالاً كبيراً قائماً بأن نص القصة الأصلى كان أكبر فى حجمه من تلك الصورة المقرائية ، ويحتوى فى الوقت نفسه على تفاصيل أدق وأكثر ، غير أن تلك التفاصيل كانت تعكس عقائد وثنية لا تتفق وتوجه المقرا نحو الارتقاء بصورة العقيدة (وإن لم تفعل المقرا ذلك بشكل كامل) ، لذا فقد قام مدونو وجامعو المقرا بحذف الكثير من التفاصيل التى تعكس العقائد الوثنية وأبقوا على بقية القصة ، معتقدين بذلك أنهم قد تخلصوا تماماً من تلك الخلفيات الاعتقادية الوثنية ، وهو اعتقاد لم يكن صائباً تماماً . وقد تسبب ذلك الحذف فى تشويه النص الأسطورى الأصلى ، كما تسبب فى غموض الجزء الباقى الذى احتفظت به المقرا فى متنها . غير أن تلك التفاصيل المحذوفة لم تختفِ نهائياً أو أنها فُقدت تماماً ، بل إنها – فيما أتصور – ظلت موجودة فى تفاصيل القصة فى تواترها الشفاهى عبر العصور ، حتى تلقفها كُتَّاب عصر التلمود ، فضمَّنوها كتبهم وتفاسيرهم ، فبدوا أكثر شجاعة من كُتَّاب المقرا من ناحية التعامل مع المأثور ، طالما أنهم ارتضوا من البداية أن يضمِّنوه كتبهم .

أما لماذا أصر كتاب المقرا على تضمين تلك القصة فى سفر التكوين (بعد تعديلها) وكان بإمكانهم أن يستبعدوها فى مجملها ، فإن السبب يتمثل فى أنهم ربما ارتأوا أن مثل تلك القصة تسهم فى تصوير ازدياد شر الإنسان على الأرض ، حتى يصبح هناك مبرر قوى لحكاية

الطوفان ، كما أنهم ربما ارتأوا أنه لا غضاضة فى تضمين المقرا قصة تتحدث عن البشر الأوائل ، وليس عن بنى إسرائيل .

وأما عن تطبيق الأسس النظرية للأسطورة على نص قصة (**أبناء الله وبنات الناس**) ، فانه ينبغى أن يبدأ أولاً بتحليل عناصر القصة (الشخصيات – الأحداث – الزمان – المكان) لاستكناه مدى أسطوريتها من عدمه ، ثم تطبيق بعض السمات الأسطورية التى تتعلق بالقصة فى مجملها.

ويجئ **تحليل عناصر** القصة على النحو التالى :

أولاً : الشخصيات :

تنحصر شخصيات قصة (**أبناء الله وبنات الناس**) فى : يهوه (الإله) – بنى إلوهيم (أبناء الأرباب) – بنات الناس – العمالقة نتاج الزواج . وبالنظر إلى نص القصة ، تبدو الظلال الأسطورية ملقاة على تلك الشخصيات جميعا ، باستثناء " بنات الناس " ، حيث لا يبدو لهن أى دور إيجابى فاعل ، سوى أن جمالهن فى حد ذاته هو الذى فتن أبناء الأرباب ولسن هن بأنفسهن اللواتى أغوينهم عن طريق فعل أو ممارسة ما ، لذا انعدم دورهن الإيجابى . كذلك فكونهن أنجبن العمالقة لا يحمل أية دلالة أسطورية ، لأن نتاج هذا الزواج – ككائنات أسطورية – كان الدور فيه لأبناء الأرباب وليس لبنات الناس ، حيث أنه من المعتاد فى المقرا أن الزواج العادى لبنات الناس برجال من جنسهن يؤتى ثماره فى نسل عادى ، علاوة على أن الطبيعة الفائقة التى يمتاز بها العمالقة مرجعها السلالى الفائق إلى أبناء الأرباب ، وليس لبنات الناس . ومن هنا ، فإن البحث فى أسطورية الشخصيات سيقتصر على بقية الشخصيات ، فيما عدا بنات الناس .

1- يهوه (الإله) :

تتحدد أسطورية الإله من عدمها فى أية قصة عن طريق أسلوب تصوير ذلك الإله ، ومدى إضفاء الصفات الإلهية (كأزلية الوجود وأبديته ، وكلية القدرة ، ومطلقية المعرفة وغيرها) عليه ، أو مدى التعامل معه بأسلوب " الأنثروبومورفية Anthropomorphism " أو الأنسنة والشخصنة Personification ، بتصويره فى أحاسيسه وانفعالاته وعواطفه وإدراكه وسلوكياته – وربما فى شكله – على صورة الإنسان .

والإله هنا فى القصة هو " يهوه " ، الذى يأتى فى المقرا – وخاصة فى التوراة – بطلا لعدد من القصص ، أهمها : رواية الخلق الثانية (تكوين 2) ، قصة سقوط الإنسان (تكوين 3) ، قصة قايين وهابيل (تكوين 4) ، الرواية اليهوية للطوفان والمتداخلة مع الرواية الإلوهيمية

(تكوين 6 – 9) ، قصة برج بابل (تكوين 11) ، الكثير من قصص الآباء (تكوين 12–37) ، قصة الخروج (خروج 3 – 40) وغيرها . ويلاحظ أن ما أسماه نقاد المقرا " المصدر اليهوى " للرواية التوراتية ، يتعامل مع " يهوه " انطلاقاً من مبدأ " الأنثروبومورفية " المشار إليه آنفاً : فيهوه يمشى فى الجنة ، ولا يعرف مكان اختباء آدم ، ويعلم عصيان آدم لأوامره استنتاجاً ، ويخشى من تولد المعرفة لدى الإنسان ، ومن أن يغافله آدم فيأكل من شجرة الحياة ويصبح من الخالدين ، فيمتنع عليه إماتته ، لذا يضع حراسة على طريق شجرة الحياة خوفاً من آدم (تكوين 3) . ويهوه يحمى القاتل قايين (تكوين 4) . وهو يحزن ويتأسف فى قلبه لأنه خلق الإنسان (تكوين 6 : 6) . كذلك فهو يهبط من عليانه – ومعه " حشده السماوى " – ليرى المدينة والبرج اللذين يبنيهما الناس (تكوين 11 : 5) ، ويخشى من وحدة البشر (تكوين 11 : 6) . وهو أيضاً يتجلى فى النار (خروج 24 : 17) ، ويندم على الشر الذى نوى أن يفعله ببنى إسرائيل (خروج 32 : 14) ، ثم هو يتتبع إثم الآباء فى الأبناء وأبناء الأبناء حتى الجيل الثالث والرابع (خروج 34 : 17 / عدد 14 : 18) ، كما أنه إله وحشى يأمر بنى إسرائيل بتحريم المدن – أى بقتل من فيها وإحراقها بالنار (تثنية 7 : 2 – 15) ، وهو إله حرب يرسم خطط الغزو وتدمير المدن (يشوع 6 : 2 – 5) .

ومعنى ذلك أن " يهوه " يبدو فى السياق التوراتى إلهاً محدود المعرفة محدود القدرة يتصرف كالإنسان فى أحاسيسه (الخوف والندم والحزن والأسف) . وبذلك فهو يبدو تماماً كآلهة الشعوب الوثنية فى الشرق القديم واليونان ، ذا صفات بشرية ، وهو الأمر الذى يخضعه للصبغة الأسطورية التى يتبدى بها الآلهة كبشر تم تقديسهم وعبادتهم بعد موتهم .

وعلى الرغم من أن قصة (**أبناء الله وبنات الناس**) لم تتبع أسلوب " الأنسنة " أو " الشخصنة " مع يهوه بشكل صريح ، إلا أن غضبة يهوه من موضوع ليس فيه شبهة الإثم مطلقاً (زواج شرعى حسبما صوَّره التعبير וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים = إتخذوا لهم نساء) ربما تصف لنا ذلك الإله – بشكل غير مباشر – بالظلم أو التجنى أو الغباء ، وهو ما يحمل شبهة أنسنة تدرجه فى مصاف آلهة الأساطير .

كذلك يمكن – من خلال تأويل القصة دون تزيُّد – القول إن المبرر لغضبة يهوه ربما يرجع إلى اقتحام أبناء " إلوهيم " – كإله مضاد ليهوه ، أو أبناء " الأرباب الأخرى " لعالمه وزواجهم بكائناته الخاصة ، فى عملية تشبه الاختطاف أو الاغتصاب ، فى ظل الفكرة الأسطورية

" صراع الآلهة ". وهذا تأويل أسطورى للقصة ، لأن المبرر " المنطقى " لغضب يهوه لا يمكن اا ثور عليه فى القصة المقرانية بشكلها الذى وصلتنا به .

وهكذا يبدو " يهوه " فى قصة (**أبناء الله وبنات الناس**) ، وفى ظل الصورة المقرائية العامة لذلك الإله ، يصطبغ بالصبغة الأسطورية التى تتمتع بها الآلهة فى أساطير العالم القديم : يمتلك سلطة وسطوة على الإنسان وقدرة على عقابه ، لكنه يفتقر إلى العقل والحكمة والعدل . و هذه الصفات السلبية الأخيرة هى التى تبرز عملية التناقض فى تصوير الإله ، بما يخرجه من السياق الدينى ، ليضعه برفق فى السياق الأسطورى .

وعلاوة على ما سبق ، فإن السياقات الأسطورية تتسم دائماً بتعددية الآلهة ، وليس الواحدية . و على الرغم من ظهور " يهوه " كإله واحد مسيطر فى القصة ، بما يوحى بالواحدية التى تحيلنا الى السياق الدينى ، إلا أن وجود التعبير " أبناء الله (إلوهيم) " (أو " أبناء الأرباب " – حسب الترجمة المقترحة) يبدد تلك الواحدية ويحيلها إلى تعددية تدخلنا إلى السياق الأسطورى ، وذلك على مستويين :

- فلو اتبعنا الترجمة " أبناء الأرباب " ، لأوحت العبارة ببساطة بوجود آلهة أخرى بجانب " يهوه " ، وهو ما يؤكد على التعددية ، ومن ثم على السياق الأسطورى .
- ولو اتبعنا الترجمة " أبناء الله (إلوهيم) " ، فإن الأبناء هنا – كما يبدو من النص – منسوبون إلى إله آخر غير " يهوه " ، وهو " إلوهيم " ، الذى لا يصح فى هذا المقام القول بأنه مسمى آخر للاله الواحد بجانب يهوه ، ، لأن مضمون القصة يوحى بأن الأبناء هم أبناء الإله " المضاد " أو " الآخر " ، ومن ثم يحتوى عالم القصة على إلهين : " يهوه " و " إلوهيم " – والد العصاة ، وهو ما يشير إلى التعددية .

2- أبناء الله (أبناء الآلهة) :

إن العلاقة الدلالية الناشئة عن التركيب الإضافى (צֵרוּף שֶׁל סְמִיכוּת) بين لفظة " **בְּנֵי أبناء** " وبين اللفظة " **אֱלֹהִים إلوهيم (الأرباب)** " – وهو تركيب لغوى ، تؤدى بنا حتماً إلى سياق أسطورى .

فإذا اعتبرنا اللفظ הָאֱלֹהִים على أنه اسم عام جمع مذكر معرفة ، أصبح التركيب الإضافى يعنى " أبناء الأرباب " ، وهو المعنى الذى يشير إلى تلك الكائنات الأسطورية الموجودة فى معظم ميثولوچيات العالم القديم ، أو فى الأنساق الدينية الوثنية التى تقوم فى جوهرها على

الأفكار الأسطورية ، ومن ثم فإن هذا التعبير – " أبناء الأرباب " – يقودنا بذاته إلى السياق الأسطورى من خلال دلالته على تلك الكائنات الأسطورية ، التى يكمن خلفها الاعتقاد فى تعددية الألهة ، وفى قابليتها للزواج والإنجاب .

ولا يختلف الأمر كثيراً إذا اعتُبرت اللفظة הָאֱלֹהִים – كما يحاول مترجمو المقرا تصويرها – على أنها اسم علم على الإله يأتى على مبنى الجمع ويدل على الواحد ، حيث أنه فى هذه الحالة يلغى التركيب اللغوى – " أبناء إلوهيم " – فكرة " التعددية " ، بينما يظل محتفظاً بفكرة قابلية ذلك الإله الواحد للإنجاب ، ومن ثم فضمناً للزواج ، وهى فكرة أسطورية مألوفة فى الميثولوچيا ، لا يقلل منها نبذ فكرة التعددية أو التأكيد على الواحدية . ذلك أن التركيب الإضافى " ابناء إلوهيم " يقوم فى دلالته على نسبة بنوة الأبناء إلى إلوهيم ، أو نسبة أبوة " إلوهيم " لهؤلاء الأبناء ، وهذه هى الفكرة الأسطورية المحورية ، بينما تأتى فكرة التعددية (باعتبار اللفظة تعنى الأرباب وليس إلوهيم) كتدعيم لهذا البعد الأسطورى ، فإن ألغيت فكرة التعدد (عن طريق التلاعب بدلالة اللفظ) ، بقيت الفكرة الأسطورية الأساسية ، وهى قابلية ذلك الإله للزواج والإنجاب .

وقد تأسست أسطورية الفكرة هنا على عملية " التركيب اللغوى " ، وليس على دلالة الألفاظ منفردة . فاللفظ " أبناء " منعزلاً لا يدل بذاته على شئ أسطورى محدد ، وكذلك الحال بالنسبة للفظ " هاإلوهيم = الله (الأرباب) " ، وإن كانت الدلالة اللفظية الأخيرة (الأرباب) توحى بشئ من الأسطورية ، حسبما تعتبرها السياقات الدينية التوحيدية . وهكذا يتضح كيف تتخلق الأسطورة من اللغة ، حيث أنه بمجرد نطق التعبير " بنى هاإلوهيم " تتجه الصورة الذهنية الناشئة عن دلالة اللفظ ناحية العالم الأسطورى بكائناته المميزة . ومن المعلوم أن العلاقة بين اللغة والأسطورة – فيما يذكر " كاسيرر " – هى علاقة تلازم ، ويحدد كل منهما الآخر بشكل تبادلى ، كما أنهما منحدران من أصل فكرى واحد [118] .

وعلى النحو السابق ، يتضح أن المعنى اللفظى للتعبير " بنى هاإلوهيم " يشير إلى كائنات أسطورية كما سبق الإيضاح ، كذلك فالمعنى السياقى للتعبير ذاته يدعم المدلول الأسطورى المتولد من اللفظة ، حيث يحتوى السياق الذى يقع التعبير داخله على زواج أبناء إلوهيم (الأرباب) هؤلاء من كائنات متباينة نوعياً (بنات الناس) ، ثم إنجاب العمالقة (وهم كائنات أسطورية بذاتها) كنتاج لذلك الزواج ، ومن ثم فالسياق هو الأخر يلقى بظلاله الأسطورية على الألفاظ ومدلولاتها ، بما يعمق من أسطوريتها هى الأخرى .

وأما لو تم اتباع التفسير المجازى للتعبير " **بنى هاإلوهيم** " ، وهو التفسير الذى يعتبر ذلك التعبير مجازاً يؤدى إلى معان أخرى ، فإن تلك المعانى المشار إليها تنحصر فى ثلاثة قال بها المفسرون :

1- الملائكة . 2- أبناء قايين العصاة . 3- أبناء العظماء والأمراء والقضاة .

وإن كان لا بد من ترجيح أحد المعانى ، فهو " **الملائكة** " ، مما يضطر إلى استبعاد المعنيين الأخرين . وهذا الترجيح لمعنى " الملائكة " يستند إلى ما يلى :

<u>اولاً</u> : أن المعنى " **أبناء قايين العصاة** " مستبعد لأن المقرا لا تتبع – فى الغالب – فى طريقة عرضها للصراع بين الأخيار والأشرارمثل ذلك الأسلوب المجازى الرمزى ، وإلا لكانت اتبعته فى سردها لقصة قايين وهابيل ، التى تعد المرجع لذلك التفسير القائل بأن أبناء إلوهيم هم أبناء قايين ، كما أن ذلك التفسير متعسف يحمل فى طياته فكرة " **وراثة الذنب** " بتحميل نسل قايين تبعة العمل الإجرامى الذى قام به قايين بذاته ، وهى الفكرة التى نقدها حزقيال فى سفره (حزقيال 18 : 2 ، 19 ، 20) .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أصحاب هذا التفسير من حيث أرادوا أن ينزعوا أسطورية التعبير " بنى هاإلوهيم " بالقول بمجازيته وأنه يعنى بشراً عاديين هم أبناء قايين العصاة ، فإنهم أثبتوا أسطورية تفسيرهم ذاته ، والذى يحمل فكرة " وراثة الذنب " ، وهى فكرة أسطورية تشيع بشكل واضح فى التراچيديا الإغريقية (والمثال على ذلك ، اللعنة التى أصابت أبناء " أوديب " بعد خطيئته بقتله أبيه وزواجه بأمه على الرغم من عدم مسئوليته عن تلك الخطيئة ، كما لم يكن لأبنائه ذنب فيما جرى) [119] . وعلى الرغم من أسطورية ذلك التفسير بأن " بنى هاإلوهيم " هم أبناء قايين من العصاة ، بما يخدم الاتجاه هنا إلى التدليل على أسطورية قصة (**أبناء الله وبنات الناس**) ، فإنه مستبعد لأن طريقة عرضه بشكل مجازى غير مألوفة فى المقرا ، وبخاصة فى القصص التوراتى .

<u>ثانياً</u> : أن المعنى التفسيرى " **أبناء الأمراء والعظماء والقضاة** " مستبعد هو الآخر ، لأن المجموعة الميثولوچية العبرية (إن جازت التسمية) ، وإن حفلت **بالميثولوچيا الكونية** (الخليقة – سقوط الإنسان – الطوفان – برج بابل) **وبميثولوچيا البطولة** (موسى – شمشون – إيليا) ، إلا أنها لا تعرف **الميثولوچيا الاجتماعية** الممثلة فيما يسمى " **الأساطير الحضارية** " ، وهى " تلك الأساطير التى تتناول صراع الإنسان مع الحياة للانتقال من المرحلة الطبيعية إلى المرحلة

الحضارية بتأسيس مجتمعات مستقرة يحكمها قانون معين وتكوّن ما نسميه الموقف الحضارى الذى تحوطه مجموعة أطر : جغرافية واقتصادية واجتماعية وكونية " [120] .
وهذا يعنى أن الأساطير التى تتضمن أناساً يندرجون فى طبقات اجتماعية متباينة لم تكن معروفة لدى كُتّاب المقرا بشكل بارز ، كما أن الخلفية الفكرية لدى العبرانيين أو بنى إسرائيل كانت خلفية بدوية لا تعرف الشكل الهرمى فى تنظيم المجتمعات (ربما فيما عدا عصر المملكة وعصر الانقسام) . ومن هنا يأتى استبعاد ذلك التفسير المتزيّد . يضاف إلى ذلك ما ذكرته فى النقطة السابقة من أن الأسلوب المجازى – كطريقة للسرد – لم يكن أسلوباً مألوفاً غالباً فى القصص المقرائى ، والتوراتى منه على وجه الخصوص .

<u>ثالثاً</u> : أن المعنى التفسيرى " **الملائكة** " يجد له تأييداً من خلال استخدام المقرا للتعبير " **بنى هاإلوهيم** " ، حيث يبدو أبناء إلوهيم (الأرباب) هؤلاء – فى سفر أيوب مثلاً – على أنهم أعضاء فى المجلس الإلهى السماوى : يأتون ويمثُلون بين يدى إلوهيم (الأرباب) (أيوب 1 : 6 ،2 : 1). وإذا قلنا من المغالاة فى التفسير بالإعراض عن القول إنهم – أى " بنى هاإلوهيم " – من أنصاف الآلهة (على المستوى التفسيرى الأسطورى) ، فإنه على الأقل يمكن القول بأن " بنى هاإلوهيم " هؤلاء هم " الملائكة " .

وإذا تم الاستقرار على معنى " الملائكة " كتفسير مجازى للتعبير العبرى " بنى هاإلوهيم " ، فإنه يمكن القول إن هذا المعنى يشير إلى كائنات فوق طبيعية Supernatural تظهر بشكل واضح فى الأنساق الدينية التوحيدية وفى بعض الأنساق الدينية الوثنية (كديانة العرب القدماء مثلاً) ، كما تعد طبقات أنصاف الآلهة والآلهة الصغرى والآلهة الحارسة وغيرها فى الديانات الوثنية معادلاً أسطوريا للملائكة بمفهومها فى الديانات التوحيدية . والملائكة بهذا الشكل تقع بين النسقين : الدينى والأسطورى ، ويحدد انتماءها إلى هذا أو ذاك طريقة تصويرها . فصورة الملائكة فى الدين الإسلامى [121] تؤكد انتماء الملائكة إلى النسق الدينى التوحيدى ، بينما نجدهم فى ديانة عرب ما قبل الإسلام هم " بنات الله " [122] ، وهكذا الحال فى المقرا نجدهم " أبناء إلوهيم (الأرباب) . وهذا الاشتراك بين عرب ما قبل الإسلام ونصوص المقرا فى نسبة بنوة الملائكة – مع اختلاف الجنس (أبناء / بنات) ، لله يحيلنا إلى المعتقد الطوطمى الذى تحدث عنه " روبرتسن سميث " من اعتقاد الساميين القدماء بارتباطهم بالإله برابطة الدم والبنوة الطبيعية المادية [123] . وقد حظيت الملائكة بمكانة مرموقة فى أسفار المقرا ، خاصة المتأخرة منها (كسفر دانيال مثلاً) ، وكذلك فى المأثور التلمودى الأجّادى وكذلك المدراشى ، وحتى فى

المأثور اليهودى المنتمى للعصور الوسطى [124] ، والتى شهدت تطوراً ملحوظاً فى المعتقد الدينى بشأن الملائكة .

وبذلك تتضح أسطورية " بنى هاإلوهيم " (أبناء إلوهيم / الأرباب) الذين تحدثت عنهم القصة المقرائية ، سواء على مستوى المعنى اللفظى للتركيب اللغوى ، أو على مستوى المعنى السياقى ، أو حتى على مستوى المعنى المجازى ، وهى كائنات فوق طبيعية تلعب نفس الدور الذى تلعبه الآلهة الصغرى أو أبناء الآلهة فى ميثولوچيات العالم القديم ، وهى فى ذاتها كائنات أسطورية – حسب تصوير المقرا لها ، لا تحتاج إلى التدليل أكثر من ذلك على أسطوريتها ، بل تثبت لها الصفة الأسطورية بمجرد ذكرها فى ثوبها المقرائى (بنى هاإلوهيم = أبناء إلوهيم / الأرباب) .

3- النّفيليم (العمالقة) :

العمالقة شخصيات أسطورية بارزة تحفل بها الكثير من الأساطير فى العالم القديم ، وتصورهم تلك الأساطير فى مجموعها على أنهم ضخام الأجسام بالغو الطول سيئو الخُلق شرسو الطباع ، ويحملون أحياناً فى تركيبهم الجسمانى عناصر من حيوانات أو زواحف جبارة أو ماكرة كالأفاعى . كذلك تجعل الأساطير من أصل هؤلاء العمالقة أصلاً بشرياً مختلطاً بعناصر أخرى ، كما أن أصولهم تلك تتصل بالعالم الإلهى على نحو ما .

وبذلك أصبح العمالقة كائنات أسطورية شهيرة تحوّل السياق الذى ترد فيه إلى سياق أسطورى ، حتى لو كان فى أصله سياقاً عادياً . ومن ثم ، فإن مجرد أن تدور القصة المقرائية حول أصل هؤلاء العمالقة ، الذين أشارت إليهم بلفظى " النفيليم " و " الجِبُّوريم " ، فإن هذا كاف بذاته لاعتبار سياق القصة المقرائية سياقاً أسطورياً صرفاً ، حتى لو لم تتعرض القصة لوصفهم .

وكما سبق القول ، فإن لفظ " הַנְּפִלִים = النفيليم " يحمل فى معناه اللفظى – اعتماداً على اشتقاقه من الفعل נָפַל = سقط – مدلول " السقوط " الذى يشير إلى سياق أسطورى يتعلق بسقوط الملائكة وتحولهم إلى بشر عمالقة ، كما أن استخدام اللفظة فى السياق المقرائى يشير إلى إحدى جماعات العمالقة المذكورة فى المقرا ، إلى جانب " العناقيم " و " الجبُّوريم " و " الإيميم " ، وهو ما يشير أيضاً إلى أسطورية السياق المقرائى .

ومما يمكن أن يدعم الرأى القائل بأن أى سياق قصصى يتضمن بداخله ذكر العمالقة يتحول إلى سياق أسطورى ، أنه فى أثناء السياق شبه الدينى وشبه التاريخى الذى يحكى قصة الخروج ، وردت قصة مقرائية تحكى عن حرب بنى إسرائيل ضد " عماليق " (خروج 17 : 8 - 16) ، تلك القصة جعلت شخصاً مثل " موسى " – القائد والمشرع – يلجأ إلى قوى فوق طبيعية خارقة غير دينية ، هى قوة السحر ليجابه بها القوى البدنية الخارقة لعماليق ، حيث أنه كلما كان موسى يرفع يديه – أثناء الحرب – ينتصر بنو إسرائيل ، وكلما انخفضت يداه انتصر عماليق ، وهو طقس سحرى لا شك فيه ، حيث لم يكن رفع " موسى " يديه فى هيئة التضرع إلى الله ، ولم تورد القصة المقرائية أنه كان يتلو دعاء أو ابتهالاً أو ما إلى ذلك ، وإنما الأمر - فى وجهة نظرى – لم يكن يتعدى مبدأ " المحاكاه " الذى يقوم عليه السحر التشاكلى [125] ، حيث أن " ارتفاع " يدى موسى يحاكى مسألة " العلو والانتصار " ، بينما يحاكى " خفض " يديه عملية " الهبوط والانحدار " بالنسبة لبنى إسرائيل . لذلك عندما كلّت يدا " موسى " ، أجلسه " هارون " على حجر كبير وأسند يديه بمساعدة حور، حتى تم النصر لبنى إسرائيل بقيادة " يشوع " على عماليق ، وذلك حسبما أشارت القصة المقرائية .

وهكذا يتبدى أن لفظى " النفيليم " و " الجبُّوريم " اللذين يشيران إلى العمالقة ، يحملان فى مدلولهما اللفظى إشارة إلى تلك الكائنات الخارقة للمألوف ، وهى إشارة أسطورية ، كما أن معناهما السياقى يؤيد تلك " الأسطورية " المتولدة من المعنى اللفظى .

ثانياً : الأحداث :

إن واقعة الزواج الذى تم بين " أبناء إلوهيم (الأرباب) " و " بنات الناس " تشير إلى إحدى الأفكار الأسطورية البارزة التى حفلت بها الأساطير فى العالم القديم ، كما احتفت بها أيضاً المعتقدات الشعبية التى لا تزال متداولة فى الأوساط الشعبية فى عالمنا المعاصر . هذه الفكرة هى " التزاوج بين الكائنات المتباينة نوعياً " . وهى فكرة تعكس تطلع الإنسان إلى تحطيم الحدود الصارمة التى تفصله عن العوالم الأخرى التى يصعب بل يستحيل عليه الوصول إليها ، وبصفة خاصة عالم السماء وعالم ما تحت الأرض وعالم ما تحت الماء . وقد حقق الإنسان بغيته تلك (وهى رغبة لا شعورية) عن طريق الخيال القوى الذى تستند إليه الأساطير فى عرضها للحقائق – على المستوى القصصى ، سواء المتمثل فى المأثور الميثولوچى الذى تواتر إلينا من العالم القديم ، أو فى المرويات الشفاهية التى تعكس اعتقاد الجماعات الشعبية – فى أيامنا هذه –

بإمكانية زواج الإنس بالجن ، وهو ما ينعكس فى القصص الشفاهية المتداولة الآن عن (فلان) بأنه " مخاوى " أو عن (فلانة) بأنها " مخاوية " أى متزوج أو متزوجة بأشخاص من الجن . وهذه المعتقدات تقبع خلفها تلك الفكرة الأسطورية عن إمكانية تزاوج الكائنات المتباينة من الناحية النوعية .

والفكرة المشار إليها تشيع بشكل واضح فى الأساطير القديمة ، ولم تقتصر على زواج الإنس بالجن ، بل تعدته إلى تصوير الزواج بأنه يحدث بين العالمين : الإلهى والإنسانى .
فعندما نطالع أساطير بلاد النهرين ، نجد العديد من الإشارات الأسطورية إلى مثل ذلك الزواج : فهناك نصوص سومرية ترجع إلى القرن الثلاثين قبل الميلاد ، تحكى عن زواج ملك مدينة " أوروك " المسمى " دوموزى " (المعروف فى النصوص البابلية باسم " تموز ") من إلهة الخصوبة السومرية " إنانا " (المعروفة فى النصوص البابلية باسم " عشتار ") . وقد تم ذلك الزواج بناء على رغبة الإلهة واختيارها " دوموزى " ليكون زوجاً لها ، وذلك من أجل ألوهية البلاد [126] . وفى النص البابلى لملحمة جلجامش ، تعرض الإلهة " عشتار " الزواج على " جلجامش " أثناء عودته من رحلة القضاء على الوحش " خواوا " ، لكن " جلجامش " يرفض ويهين الإلهة ويعدد لها مساوئها مع أزواجها السابقين من البشر [127] .
وفى الميثولوچيا الإغريقية ، نجد " زيوس " – كبير الآلهة ، على الرغم من زواجه بـ" هيرا " – أخته الإلهية ، فإنه يتزوج ببنات البشر ويضاجعهن بالاحتيال ، وينجب من بعضهن " أنصاف آلهة " . فقد تزوج من " أوروپا " ابنة " أجينور " ملك فينيقيا [128] ، وهو يتمثل لـ" ألكمينى " فى صورة زوجها المقاتل " أمفتريون " ، ويضاجعها وينجب منها – سِفاحاً – البطل نصف الإله الأشهر عند الإغريق " هيراكليس " [129] . وعندما يحبس " أكريسيوس " – ملك أرجوس – ابنته " داناى " فى قصر حصين تحرسه الكلاب المتوحشة والرجال الأشداء ، خشية تحقق النبوءة التى أخبرته أن ولداً من رحم ابنته سيولد ويقتله ، نجد " زيوس " – الذى كان مفتوناً بـ" داناى " يتسلل إليها فى مخدعها ويدخلها فى صورة قطرات من الذهب ، فتحمل منه وتلد البطل نصف الإله " پيرسيوس " [130] .

وبالمثل ، نجد القصة المقرائية (**أبناء الله وبنات الناس**) تنهج نفس النهج الأسطورى فى تصويرها لانفتاح عالم الإنسان على العوالم الغيبية (التى يمثلها أبناء إلوهيم / الأرباب) ، وجعلت العلاقات بين النوعين المتباينين تقوم على أساس من زواج شرعى يوحى به التعبير " **וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים = فاتخذوا لهم زوجات** " ، وهو التعبير المقرائى الشهير الدال على

الزواج ، كما سبق القول . وقد سلكت القصة المقرائية سبيل الاقتضاب ، ولم يشأ مدونها التطرق إلى تفاصيل العلاقات الجنسية بين أبناء إلوهيم (الأرباب) وبنات الناس ، وذلك لمعرفة هؤلاء المدونين أنهم إنما يضعون تلك القصة / الأسطورة فى سياق دينى ، ومن هنا كان التزامهم الاختصار الشديد فى تفاصيل القصة ، حتى لا يحيدوا – من ناحية عن الهدف الأصلى للقصة – وهو التأصيل لوجود العمالقة على الأرض ، ومن ناحية أخرى لعدم حاجتهم إلى تلك التفاصيل التى لن تضيف إلى القصة جديداً – من وجهة نظرهم .

وفيما عدا واقعة الزواج الأسطورى ، وهى الحادثة المركزية فى القصة ، فإن القصة (أبناء الله وبنات الناس) تتسم بقلة الأحداث بسبب اقتضابها على هذا النحو ، بما يجعل السياق لا يتحمل الكثير من الأحداث والتفاصيل ، حيث لا يتبقى بعد واقعة الزواج الأسطورى ، سوى غضبة يهوه – الإله – من تلك الواقعة وإعلانه العقوبات التى قررها على " الإنسان وحده " . هذه الحادثة الثانية تحمل صبغة دينية لا أسطورية فى ظاهرها ، على الرغم من كونها ضد المنطق لأنها – أى العقوبات – تأسست على مقدمة لا منطقية لغضبة الإله ، ومن ثم فإنها كنتيجة تعتبر لا منطقية هى الأخرى ، حيث أنها أيضاً تبرز عدم عدالة الإله الذى يفترض فيه ليس العدل وحده وإنما الرحمة أيضاً فى حالة وجود إثم حقيقى . ومن ثم فإنه يمكن اعتبار تلك الحادثة الثانية بمثابة ترقيش دينى لسياق أسطورى ، لم يؤثر على أسطورية السياق ، ولم يتأثر به السياق نفسه سوى فى المنطق الخاص الذى تحمله العقوبات التى أقرها الإله على الإنسان .

ثالثا : الزمان والمكان .

تحرص المقرا – بشكل لافت للنظر – على تحديد الأماكن التى تجرى فيها أحداث قصصها ، نفس حرصها على إثبات الزمن الذى تقع فيه نفس الأحداث ، حتى لو كان ذلك الزمن مخالفاً – من الناحية الواقعية – للتاريخ الحقيقى ، وذلك كما يبدو من قصة الخروج التى وردت فيها أسماء الكثير من المواضع من جبال ووديان وقرى ومدن وما إلى ذلك ، وكما يبدو أيضاً فى قصص يشوع والقضاة وشاءول وداود وسليمان وإيليا وإليشع وراعوث وإستير ودانيال وغيرها ، وهو ما تدل عليه الاستشهادات الآتية :

(عدد 13 : 21 - 22 / تثنية 9 : 22 - 23 / يشوع 5 : 1 / قضاة 1 : 16 ؛ 20 : 1 / صموئيل أول 19 : 22 / صموئيل ثان 2 : 24 / ملوك أول 4 : 21 ؛ 18 : 45 – 46 / ملوك ثان 12 : 17 / راعوث 1 : 1 / إستير 1 : 1 / دانيال 1 : 1) [131] .

وعند قراءة النصوص التى تحيلنا إليها الإشارات المرجعية السابقة ، يمكن القول إن الزمان والمكان فى القصص المقرائى ينتميان إلى " الواقعى " ، حتى لو كانت هناك أخطاء تاريخية تتعلق بزمن حدث أو شخصية ما ، أو كانت هناك أخطاء تتصل بالمعارف الجغرافية وتتعلق بمكان ما ، فإن كلاً من الزمان والمكان يظلان – على هذا النحو – واقعيين .

ولا يُستثنى من تلك الواقعية فى الزمان والمكان فى القصص المقرائى ، سوى ما يتعلق بقصص الماضى الأزلى الذى يتضمن قصص (الخليقة – سقوط الإنسان – قايين وهابيل – أبناء الله وبنات الناس – الطوفان – برج بابل) ، وهى القصص التى تقع من بداية سفر التكوين وحتى الفقرة التاسعة من الإصحاح الحادى عشر من نفس السفر . ويأتى هذا الاستثناء تأسيساً على أن الزمان والمكان فى قصص الماضى الأزلى " أسطوريان " .

وأسطورية الزمان والمكان تعنى أن تتمتع القصة / الأسطورة بزمن مغاير للزمن العادى وبمكان مغاير أيضاً للعوالم المألوفة . فالزمن الأسطورى هو " زمن غير محدد يشير إلى زمان أول قديم حيث بداية الأشياء ، وحيث يفقد التاريخ قيمته الأساسية " [132] . وقد أكد " ميرسيا إلياد " على الخواص الزمنية للأسطورة ، معتبراً أن الزمن الأسطورى مختلف وغير مترابط من الناحية النوعية مع الزمن الوجودى العادى [133] . كذلك يذكر " كلود ليڤى شتراوس " – مؤكداً على البعد المطلق للزمن الأسطورى – أن الأسطورة رغم تعلقها بأحداث فى الزمن الماضى ، فإن قيمتها الجوهرية تأتى من حيث أن هذه الأحداث التى تقدَّم على أنها متصلة بزمن محدد ، تشكل فى الوقت ذاته تكويناً مستمراً يتصل – زمنياً – بالماضى والحاضر والمستقبل [134] . وليس للزمن الأسطورى مبنى محدد ، وإنما هو زمن أزلى ، ذلك أن الأسطورة ترى أن الماضى لم ينته بعد ، بل ما يزال مستمراً [136] .
وأما العوالم الأسطورية ، فهى عوالم غريبة لها فهمها الخاص بفكرة الزمن ، أو ربما لديها إحساس خاص بالزمن مثل عالم الآلهة وعالم البشرية قبل الطوفان . فهذه الأماكن الأسطورية بمواصفاتها الخاصة غير الواقعية تحتاج إلى زمن غير واقعى لا يخضع للتحديدات الزمنية [136] .

ووفقاً لهذا الفهم السابق للزمان والمكان الأسطوريين ، فإن الزمان والمكان فى قصة (أبناء الله وبنات الناس) يتمتعان بنفس السمات الأسطورية ، حيث يأتى الزمن فى القصة مختلفاً نوعيا مع الزمن الوجودى العادى – حسب فهمنا له أو إحساسنا به ، وهو زمن يشير إلى ذلك الزمان

الأوّلي الذى بدأت فيه المجتمعات البشرية أولى مراحل وجودها على الأرض ، وحيث اتصلت العوالم الإلهية بعوالم البشر بشكل مباشر ، كما أن التاريخ يفقد قيمته الأساسية فى تلك القصة . كذلك فالعالم الذى جرت فيه وقائع القصة هو عالم مجهول غير محدد ، له فهمه واستيعابه لفكرة الزمن الأسطورى الخاص ، وهو عالم يمثل حيز التقاء الآلهة بالبشر ، مما يجعله عالماً أسطورياً صرفاً ، يقوم على بنية زمنية أسطورية خاصة تلائمه تماماً .

وعلاوة على التحليل الأسطورى السابق لعناصر قصة (**أبناء الله وبنات الناس**) من شخصيات وأحداث وزمان ومكان ، فإن هناك عدداً من السمات الأسطورية النظرية الأخرى يمكن تطبيقها على القصة ، بعضها يتعلق بالفكر الأسطورى ، وبعضها يتعلق بأسلوب التعبير الأسطورى ، والبعض الثالث يتصل بمكونات وعناصر الأسطورة ، هذا علاوة على ما يتعلق بتعريف الأسطورة أو حتى بوظائفها . ومن هذه السمات ما يلى :

فمن ناحية **تعريف الأسطورة** ، فإنها تعرّف بأنها " **قصة شعبية أعيدت صياغتها لكى تستوعب عناصر المعتقد الدينى** " [137] . ويعرفها " زينوفانس Xenofanes " بأنها " **حكايات الأقدمين فى الدين** " [138] . كما يعرفها " ميرسيا إلياد Mircea Eliade " بأنها " **تلك الحكاية التى تروي قصة مقدسة وحدثاً وقع فى الزمان الأول ، وهو زمن البدايات** " [139] . وتعرف أيضاً على أنها " **رواية معينة تتعلق بالآلهة أو بالكائنات الخارقة** " [140] .
وإذا نظرنا إلى قصة (**أبناء الله وبنات الناس**) ، فسندرك على الفور أنها بالفعل قصة شعبية أعيدت صياغتها بهذا الاقتضاب وذلك التهذيب لكى تتضمن عناصر اعتقادية عن مفهوم شر الإنسان وقدرة الإله على عقابه ، وفكرة وراثة الأجيال المستقبلية لذنب الأسلاف ، أى أنها حكاية فى " الدين " – كما ذكر " زينوفانس " . كما أن القصة تروى حكاية اعتُبرت مقدسة من خلال تواجدها فى متن المقرا – من ناحية أخرى ، هذا علاوة على أن الحدث الذى أشارت إليه القصة يقع فى زمن البدايات – فى الماضى الأزلى .

ويعرف " ميرسيا إلياد " الأسطورة – فى تعريف آخر – بأنها " **سرد لحكاية خلق ، تحكى لنا كيف كان إنتاج شئ ما ، وكيف بدأ وجوده ، وكيف ظهرت حقيقة ما إلى الوجود** " [141] . كذلك تعرّف الأسطورة على أنها " **القصة التى تحكى عن ذلك الزمن الذى تمثل فيه الحكايات المروية مكانة تختلف فى مجموعها تماماً عن الزمن التاريخى العادى للتجربة الإنسانية ، وهو الزمن الذى يعتبر فى معظم الأحوال زمناً بعيداً جداً إلى درجة لا يمكن تصورها** " [142] .

وقصة (**أبناء الله وبنات الناس**) تحكى بالفعل عن عملية " خلق " ، وهوما تمثل فى " ولادة " العمالقة ، وتدور أحداثها بشكل أساسى عن كيفية ظهور " حقيقة " ما إلى الوجود ، تلك الحقيقة هنا يمثلها " النفيليم " – حسب اعتقاد كُتّاب المقرا ، والذين يعتقدون في وجودهم ، ويحكون عنهم مرات أخرى فى العصور التاريخية فى روايات المقرا بشكل يعكس اعتقاد هؤلاء الكُتّاب فى " حقيقة " و " واقعية " تلك الكائنت . كذلك فالحكاية المروية تقع فى زمن يختلف تماماً عن الزمن التاريخى العادى الذى اكتملت فيه التجربة الإنسانية بنشأة المجتمعات واستقرارها وظهور الهوية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للإنسان ، وهو الزمن الذى يبدو بالفعل بعيداً جدا إلى درجة لا يمكن تصورها من عمر الحياة البشرية على الأرض .

وأخيراً ، يعرِّف " ريتشارد تشيز Richard Cheese " الأسطورة بأنها " **أدب يلوِّن الطبيعي بفعالية ما هو خارق للطبيعة** " (143) . وتصنيف قصة (**أبناء الله وبنات الناس**) على أنها " أدب " – رغم ورودها فى متن كتاب مقدس هو المقرا – هو أمر قريب جدا من الصحة ، ذلك أن المقرا تموج بالكثير من أشكال الأدب الذى يمكن تصنيفه بشكل أكثر تحديداً على انه " أدب شعبى " ، حيث القِدم والعراقة والتداول الشفاهى لمئات السنين قبل التدوين ، وحيث مجهولية المؤلف أيضاً . أما مسألة تلوين " الطبيعى " بفعالية ما هو " خارق للطبيعى " ، فهذا أمر واضح تماماً فى القصة ، حيث تعاملت مع مسألة " الشر " و " عصيان المخلوقات للإله " و " عقاب الإله للعصاة " – وهى مسائل طبيعية ، بأسلوب " الخارق للطبيعة " ، من خلال تصوير هذا العصيان وذلك العقاب تصويراً خارقاً للمألوف ، حيث ينتج الشر والعصيان من زواج مختلط بين كائنات متباينة نوعياً ، ينتمى جزء منها (أبناء إلوهيم) إلى عالم مغاير تماماً لعالم البشر ، كما أنتج هذا الزواج كائنات ضخام الأجسام بشكل خارق للمألوف ، وبذلك تكون القصة قد أسبغت ثوب " الخارق للعادة " على مسائل يمكن فى مواضع أخرى معالجتها بشكل اعتيادى طبيعى .

ومن ناحية **السمات المتعلقة بالفكر الأسطورى** ، نجد السمات الآتية :

1- **الأسطورة لا مؤلف لها** – وفق تعبير " د . دى روجمون D.De Rougemont " ، **ويتعين أن يكون أصلها غامضاً إلى حد ما ، كما أن أعمق سمات الأسطورة أنها تتمكن منا رغماً عنا** (144) . وقصة (**أبناء الله وبنات الناس**) لا يُعرف لها مؤلف بعينه ، وإنما ترد فى متن كتاب دينى تاريخى أدبى تم تجميعه من روايات شعبية فى عصور مختلفة ، وربما من أماكن مختلفة ، لذا فإنها تصبح أسطورة من حيث أنها مجهولة المؤلف . **ومجهولية المؤلف لا تعنى أن**

الأسطورة نتاج تأليف جماعى تم فى لحظة واحدة ، ولكن المتصور أن شخصاً ذا موهبة فذة ألف نص الأسطورة ، ثم تبنت ذلك النص الجماعة الشعبية فتناولته وتناقلته شفاهة وزادت عليه وانقصت منه ، فأصبح النص الأسطورى نتاج الجماعة الشعبية كلها ، وانحسر اسم مؤلفها الأصلى لصالح الجماعة . أما عن " **غموض أصل الأسطورة** " ، فإن كان المقصود بالأصل مصدرها ، فمصدر القصة المقرائية ليس هو المقرا فى الأصل ، وإنما رواية شعبية متواترة شفاهياً ، ولا يُعرف بالضبط متى كان هذا التواتر ولا أين كان ، ومن ثم يصبح مصدرها غامضاً . أما إن كان المقصود بالأصل متن القصة ذاته ، فالغموض الذى فى القصة المقرائية لا يخفى على القارئ ، وبخاصة الاستخدامات اللغوية التى أحدثت الاضطراب الدلالى للقصة ، وهو ما سبق الحديث عنه .

2- يذكر " كاسيرر " " **أنه إن كان للأسطورة منطق من الأصل ، فإنه منطق لا يتلاءم مع تصوراتنا عن الحقيقة التجريبية والعلمية** " . كما يذكر " ليفى برول " **أن الفكر الأسطورى هو فكر ما قبل منطقى ، إذا بحث عن العلل فإنها لا تكون عللاً منطقية ، وإنما عللاً منطقية غامضة** [145] . **إذن منطق الأسطورة هو اللامنطق واللامعقول واللازمان واللامكان ، وفى كل هذا تبدو الأسطورة وسطاً بين الحلم واليقظة** [146] . **ويبدو " اللامعقول " فى الأسطورة جزء لا يتجزأ من بنيتها ، لذا فإنها تخلو من المنطق ، ومن ثم فإن أى خاصية تنسب إلى أى موضوع ، وأية علاقة ممكنة يمكن أن توجد فى الأسطورة ، أى أنه فى الأسطورة يصبح كل شئ ممكناً** [147] .

والقصة المقرائية (**أبناء الله وبنات الناس**) فى بحثها عن علة وجود تلك الكائنات الفائقة (العمالقة) ، كان منطقها مغايراً لتصوراتنا المنطقية المألوفة ، وكان لها منطقها الخاص الذى لا يتلاءم مع تصوراتنا عن الحقائق التجريبية والعلمية كما توصل إليها الإنسان خلال تجربته فى الحياة " الواقعية " . والقصة المقرائية بإشارتها إلى تعدد الآلهة (إذا اعتمدنا اللفظة " إلوهيم " كجمع مذكر ، مع وجود " يهوه " هو الآخر) أو بإشارتها إلى إمكانية أن يتناسل الإله (أو الآلهة) وينجب أبناء ، تكون بذلك قد خرجت عن المنطق المألوف لدى الإنسان – وبخاصة فى جانبه الدينى الذى حسمته الأديان السماوية بواحدية الإله ، وتكون قد أرست لها منطقاً خاصاً يتلاءم مع التصور الأسطورى للعالم ، بقدر ما يتنافر مع التصور المنطقى المألوف لذلك العالم . كذلك فإن غضبة الإله " يهوه " من واقعة الزواج (الذى يُفترض شرعيته) بين أبناء إلوهيم وبنات الناس ، هى أمر يدخل فى حيز " اللامنطق " أو " اللاواقعية " ، لأن ذلك الزواج لم ينتهك محرماً ما ، فلماذا كانت الغضبة ولماذا كان العقاب ؟ خاصة مع افتراض حكمة وعلم وعدل الإله . ولكن يبقى القول إنه ما دامت الواقعة ذاتها (زواج أبناء إلوهيم ببنات الناس) تدخل

فى حيز " اللاواقعية " و " اللامنطقية " ، فلماذا البحث عن الواقعية والمنطق فى غضبة الإله ، بمعنى أنه ما دامت المقدمات لا منطقية ، فإنها لابد وأن تقودنا إلى نتائج لامنطقية أيضاً . وبذلك تكون القصة المقرائية قد حولت ما هو مستحيل فى المنطق المألوف (أن يكون للإله أبناء) إلى " ممكن " فى الأسطورة ، التى معها يصبح كل شئ ممكناً .

3- منطق الأسطورة " خيالى " ، كل مهمته أن يخترع من المادة الإنسانية ما يبهر الناس من معجزات وخوارق تتحاشى منطق الواقع وتفترض فينا التصديق [148] . وتستخدم الأسطورة " الخيال " للتضادات الأساسية باكتشافها المتوالى للوسطاء الأسطوريين من أبطال وأشياء ، هؤلاء الوسطاء الذين يوحدون بصورة رمزية العلاقات المتضادة [149] . غير أن " الخيال " ليس صرفاً أو خالصاً ، حيث يحمل الخيال الأسطورى اعتقاداً بواقعية الموضوع الأسطورى ، ولولا هذا الأعتقاد لفقدت الأسطورة كيانها [150] .

وقصة (**أبناء الله وبنات الناس**) هى قصة ذات موضوع " واقعى " يتمثل فى اعتقاد مؤلفى القصة بوجود العمالقة بالفعل – حتى فى العصور التاريخية التى عاش فيها بنو إسرائيل فى أرض كنعان ، غير أن معالجة ذلك الموضوع الواقعى جاءت معالجة " خيالية " ، من خلال نسبة ميلاد العمالقة إلى علاقة بين كائنات متباينة النوع ومتباينة العوالم . هذا الخيال – كإطار أسلوبى فى معالجة الموضوع – كان يحمل داخله اعتقاداً بواقعية الموضوع الأسطورى (وجود العمالقة) ، ولولا هذا الاعتقاد لفقدت الأسطورة كيانها ، ولتحولت إلى خرافة محضة ليس لموضوعها أساس فى الواقع . ولئن تحاشت القصة المنطق المألوف – عبر الخيال كأسلوب فى المعالجة ، فإنها فى الوقت ذاته افترضت فى متلقيها التصديق ، وذلك التصديق الذى لايمكن تحققه إلا من خلال " الإيمان " ، وهو ماينعكس فى الإيمان الذى يحمله معتنقو اليهودية بكل ما جاء فى كتابهم ، حتى لو كان ذلك متمثلاً فى خوارق تستند إلى الخيال . وقد لعب " الخيال " دوراً رئيسياً فى إبراز التضادات الأساسية ، التى تتمثل – فى القصة المقرائية – فى العالم العلوى (الإلهى) إزاء العالم البشرى ، وفى العمالقة كجنس فائق الصفات الجسمية مقابل البشر كجنس عادى .

وبعد إبراز هذه التضادات ، وحّدها الخيال الأسطورى عن طريق اكتشافه للوسطاء الأسطوريين : أبناء إلوهيم – كوسطاء بين عالم البشر وعالم إلوهيم (الأرباب) ، والعمالقة – كوسطاء بين البشر وبين تلك الكائنات الإلهية أو الملائكية (أبناء إلوهيم) ، وكنتاج لاختلاط الطبائع المتباينة . وبذلك تكون الأسطورة قد وحدت – عن طريق الرمز – تلك العلاقات المتضادة والعوالم والكائنات المتغايرة .

4- والأسطورة تُفهم فى مجتمعها الذى يتداولها على أنها قصة حقيقية ، غير أنه عندما يُنظر إليها من خارج مجتمعها تبدأ فى اكتساب المعنى الشائع للأسطورة على أنها قصة غير حقيقية [151] .

وهكذا الحال بالنسبة لمعتنقى اليهودية عبر تاريخها الطويل ، فمن خلال الإيمان بما تحمله المقرا من معتقدات وقصص ، فإن هؤلاء المؤمنين يتعاملون مع القصة المقرائية على أنها قصة حقيقية وقعت بالفعل ، ومن ثم فإن الإيمان المقرائى هو الذى يشكل مجتمع هذه القصة . وفى المقابل ، فإن الذين ينظرون إلى تلك القصة من خارج ذلك المجتمع " الإيمانى " اليهودى ، بما فيهم نقاد العهد القديم وكذلك بعض العلمانيين الذين يعتبرون المقرا تراثاً ثقافياً لليهود ، هؤلاء جميعاً يعتبرون القصة أسطورة لم تحدث وقائعها بالفعل ، وإنما هى نتاج العقلية الشعبية للعبرانيين أو للشعوب المجاورة لهم ، والتى يحتمل أن يكون العبرانيون قد نقلوا عنها ذلك المأثور الشفاهى .

5- الأسطورة من خلال ما تتسم به من قدسية مطلقة ، نجدها تميل إلى " الدوجماطيقية " أو " القطعية " ، حيث لا تقبل الحقائق الأسطورية جدلاً أو نقاشاً ، كما أن عالم الأسطورة أقرب إلى عالم المحرمات [152] .

ووجود قصة (أبناء الله وبنات الناس) فى متن المقرا ، علاوة على تضمنها لموضوع إلهى " يهوى " يتعلق بزيادة شر الإنسان ، بما يجعلها مبرراً لوقوع أحداث الطوفان ، كل هذا أضفى عليها قدسية مطلقة لدى المؤمنين بها ، ومن هنا فقد قدمت القصة نفسها على أنها أمر قاطع جازم لا مراء فيه ولا جدل ، بحيث لم يقترب من تلك القصة – من علماء الدين اليهود – سوى من حاول شرحها أو تفسيرها فى إطار دينى يحفظ لها قدسيتها ، ومن ثم قطعيتها .

6- التصور الأسطورى للعالم هو تصور درامى يقوم على أساس من الصراع المحتوم بين الإنسان والقدر [153] ، وهو ما يبدو فى تعبير " كاسيرر " : " إن عالم الأسطورة هو عالم درامى ، عالم من الأحداث والقوى المتصارعة [154] .

وعندما نعود للقصة المقرائية ، نجد عالمها عالماً درامياً بامتياز ، يقوم على الصراع بين الإنسان والقدر ، وهو ما تجلّى فى العقوبات التى قررها الإله " يهوه " على بنى الإنسان ، رغم أن الفعل الذى استوجب العقوبة لم يكن فعلاً آثماً ، ولكن يبدو أن القصة الأصلية بتفاصيلها التى حذفها مدونو المقرا لأسباب تتعلق بالعقيدة ، كانت تحتوى على أفعال تعكس صورة هذا الصراع الذى يحتمل أن الإنسان بدأه فى مواجهة الإله ، لذا فقد رد الإله بعقوبات رادعة نتيجة لخطيئة الإنسان . كذلك فبعض الروايات المناظرة للقصة المقرائية والموجودة فى التراث اليهودى خارج

المقرا (والتى سيرد ذكرها فى المبحث الثالث) تؤكد على أن تفاصيل القصة الأصلية للقصة المقرائية كانت تحتوى أفعالاً تشير إلى تمرد أبناء إلوهيم ضد الإله " يهوه " ، وهو ما يعكس جانباً آخر من الصراع الدرامى الذى يميز النصوص الأسطورية .

7- أبرز ما يميز الفكر الأسطورى هو ذلك الارتباط الوثيق بالدين ، فقد كانت "الأسطورة فى ابسط أشكالها تتضمن بعض الدوافع التى تعد بمثابة تباشير لمثل دينية عليا . فالأسطورة منذ البدء هى ديانة بدائية ، ومن هنا تحمل طابع القداسة [155] . وهذا ما يؤكد عليه أيضاً " ميرسيا إلياد " **بقوله إن من خصائص الأسطورة أنها قصة مقدسة تتكون من أفعال قامت بها كائنات عليا . وتتعلق دائماً بخلق شئ جديد** [156] .

وترتبط قصة (**أبناء الله وبنات الناس**) بالدين ارتباطاً وثيقاً ، من خلال تواجدها بين مجموعة نصوص دينية فى أصلها (حسب اعتقاد معتنقي اليهودية) ، وكذلك من خلال تعلقها بموضوع أخلاقي ديني يتمثل فى مسألة الشر وعصيان الإله وقدرة الإله على كبح جماح الشر الذى يجتاح العالم ومعاقبة مرتكبيه ، ومن هنا اكتسبت طابع القداسة ، علاوة على أنها احتوت على أفعال قامت بها كائنات عليا : يهوه (العقوبات) ، أبناء إلوهيم (الزواج / الخطيئة) . أما الخلق الجديد ، فلم يكن خلقاً بمعناه الإلهى على يد الإله الخالق ، وإنما كان " وجوداً جديداً " (ميلاداً) لجنس جديد هم العمالقة ، والذين يعادل ميلادهم – رمزياً – عملية الخلق الجديد .

8- تبدو الفكرة التعليلية وكأنها أضيفت إلى الرواية الأسطورية كفكرة لاحقة ، بمعنى أن التعليل ليس هو الخاصية المميزة للأسطورة [157] .

وأغلب الظن أن القصة المقرائية فى شكلها الأصلى كانت تتعلق أساساً بسقوط الملائكة ، وبتمرد وعصيان بعض الكائنات العلوية ضد الإله ، ثم أضيفت فيما بعد فكرة تعليل أصل النفيليم على أنهم نتاج زواج تلك الكائنات العلوية ببنات الناس ، وعندما لجأ مدونو المقرا إلى استبعاد التفاصيل التى تشير إلى تمرد المخلوقات على الإله وهو مما لا يتفق مع العقيدة المقرائية – حسب نظرة هؤلاء المدونين ، بقيت الفكرة التعليلية وكأنها الفكرة المركزية فى القصة . لذا يمكن الحدس بأن الفكرة التعليلية كانت فكرة لاحقة مضافة إلى جوهر القصة الحقيقى ، والذى يحتمل أن مدونى المقرا قد استبعدوه .

ومن ناحية سمات الأسطورة المتعلقة بأسلوب التعبير الأسطورى ، نجد الآتى :

1- الأسطورة تتخذ من الواقع موضوعاً لها ، بينما يتعلق البعد الجوهرى منها بالعقل التخيلى . وعلى ذلك فالوسيلة المتاحة أمام الأسطورة هى وسيلة التمثيل الحسى ، ومن هنا تتخذ الآلهة فى الأساطير مظهراً إنسانياً [158] .

وتتبدى هذه السمة فى معالجة القصة المقرائية لفكرة " الشر " التى تمثل " الواقع " بالنسبة للأسطورة ، حيث تلقف صناع هذه الأسطورة تلك الفكرة المجردة ، ومثلوها حسياً عن طريق نسبة أبناء الى " إلوهيم " – سواء كان (الرب) أو (الأرباب) ، وجعلوا من هؤلاء الأبناء أزواجاً لبنات الناس ، وهو الزواج الذى أثمر العمالقة – ممثلى الشر فى الأرض . ومن هنا ، فالآلهة فى القصة اتخذت مظهراً إنسانياً ، حيث أنها تنجب ، كما يتزاوج أبناؤها ببنات البشر . كما أن " يهوه " – الإله الواحد المنوط به حكم العالم ومعاقبة الأشرار ، بدا كما لو كان غبياً متعسفاً ، يعاقب المغرر بهم – بنى البشر – على واقعة لا تحمل شبهة خطيئة ، بينما يترك المغوين (أبناء إلوهيم) بلا عقاب ، وهذا حسب المعنى الظاهرى للقصة دون اللجوء إلى التفاسير . ويبدو أنه كان من الصعب على مؤلفى تلك الأسطورة أن يعالجوا فكرة " الشر " المجردة بأسلوب تجريدى ، وهو الأمر الذى ألجأهم – شأن بقية صناع الأساطير – إلى وسيلة التمثيل الحسى .

2- الأسطورة تحيا بالمجاز ، وهذا يمكن إيصاله بالرموز اللفظية لأية لغة [159] .

فعلى مستوى آخر ، فإذا أخذنا فى الاعتبار أن (أبناء إلوهيم) هؤلاء كانوا ملائكة ساقطة أو أيٍ من التفسيرات الأخرى لذلك التعبير ، فإن من الواضح أن القصة المقرائية قد لجأت إلى المجاز فى استخدامها للفظة " בְּנֵי הָאֱלֹהִים = بنى هاإلوهيم " ، لأنه على مستوى المعنى الحقيقى لا يوجد أبناء لله ، ولا أبناء للآلهة ، ولا آلهة متعددة ، على الأقل من وجهة نظر العقيدة الدينية الصحيحة ، ومن ثم يصبح لفظ " أبناء إلوهيم " لفظاً مجازياً . وما دام هناك مجاز ، فهناك جدل وتأويلات ، وهذا شأن الأسطورة دائماً ، حيث يبقى المجاز ركناً حيوياً جوهرياً فيها ، يخضعها دائما للجدل والتأويل الذى قد يصل إلى حد التناقض والتضارب بشأن المعانى الحقيقية التى تحملها الأسطورة .

ومن ناحية سمات الأسطورة المتعلقة بعناصرها ومكوناتها ، يمكن أن نصادف الآتى :

1- تتسم الأسطورة بخاصية " التعالى Transcendence " ، أى التخلص والإفلات من قيود الزمان والمكان والتجربة اليومية الواقعية وتحديداتها ، وذلك فضلاً عن خاصية التشابه والتماثل بين شخصيات القصص الأسطورى . وعلى عكس مكونات الواقع التى يمكن

إخضاعها للتحليل ، فإن المكونات الأسطورية لا تخضع لمثل ذلك التحليل ، وإنما تخضع لمبادئ العقيدة والإيمان والتسليم المباشر بها [160] .

وفى القصة المقرائية ، نجد التجربة ليست تجربة يومية واقعية محددة ، وإنما تجربة مطلقة من حيث وقائعها وزمانها ومكانها وشخصياتها . وقد سبق الحديث عن الزمان والمكان وطبيعتهما الأسطورية فى القصة . وهذه المكونات الأسطورية من شخصيات ووقائع وزمان ومكان لا يمكن إخضاعها للتحليل – شأن مكونات الواقع ، حتى لو كان ذلك التحليل عن طريق التأويلات الدينية المختلفة التى تسعى لمقاربة تلك المكونات الأسطورية لما هو " واقعى " . ذلك أن تلك المكونات تخضع لمنطق الأسطورة الخاص ، والذى تم وصفه من قبل بأنه " اللامنطق واللاواقعية " ، ولا تخضع بأى حال لمنطقنا العادى المألوف ، ومن ثم فمن الصعب ، بل من المستحيل إخضاعها للتحليل الذى يتخذ من المنطق الواقعى معياراً تقاس عليه تلك المكونات ، فالقياس هنا يصبح خاطئاً ، بما يجعل تلك المكونات تتمنع على تحليلنا إياها وفق منطقنا الإنسانى العادى المألوف .

2- الشخصيات الأسطورية هى شخصيات نموذجية أو نمطية فى الغالب [161] ، كما أنها قد تتشكل بأشكال كثيرة وتجمع بين خصائص وصفات متباينة وتتراوح بين الخير والشر ، وارتكاب كل أنواع الجرائم والموبقات ، وتقوم بينها كل أنواع العلاقات التى يمكن تصورها [162] .

فالشخصيات الأسطورية تتشابه وتتماثل عبر المجموعات الميثولوجية المختلفة ، ومن هنا جاز القول باعتبارها أنماطاً تتكرر فى النصوص الأسطورية وتلبس أقنعة مختلفة ، وتحمل بداخلها الصفات المتناقضة . فمن الأنماط الأسطورية : الإله (الآلهة) – أنصاف الآلهة – أبناء الآلهة – البطل – الوحش الذى يتهدد العالم الإلهى (ومن أقنعته التنين والعمالقة) أو يهدد البطل – الفتاة العذراء التى ينقذها البطل ، وغير تلك الأنماط كثير .

ومن أمثلة التحولات التى تحدث فى النمط الواحد ، ما تعرفه الأساطير بـ" **البطل الحضارى** " الذى يساعد البشر ويعلمهم الحضارة ويتعرض لعدد من المغامرات ليجلب لهم المنافع – كالنار مثلا [163] . هذا البطل الحضارى نجده عند الإغريق متمثلاً فى شخصية " بروميثيوس Prometheus " ، وهو أحد التيتان Titans – أى الآلهة الجبارة التى حكمت العالم قبل آلهة الأوليمپوس ، والذى سرق النار من عالم الآلهة لينتفع بها البشر [164] ، بينما نجد البطل الحضارى عند المصريين القدماء متمثلاً فى شخصية " أوزير Osir " ، الذى يزعم البعض أنه كان ملكاً عظيماً فى عصور ما قبل التاريخ ، وعلّم الناس الزراعة والكتابة ، وعندما قتله أخوه

" ست Seth " ، رفض المصريون فكرة موته ، فحولوه إلى إله لعالم الموتى [165] . هذا فى حين نجد البطل الحضارى فى أساطير أمريكا الشمالية متمثلاً فى ذئب البرارى المسمَّى " قيوط Coyote " [166] ، وكل هذه الأقنعة تحولات لنمط واحد من الشخصيات الأسطورية ، وهو نمط البطل الحضارى .

وفى القصة المقرانية ، نجد نفس الأشكال المتنوعة للشخصيات الأسطورية ، فـ" إلوهيم " قد يعنى (الأرباب) – وهى موجودة فى بقية الأساطير بنفس التعددية ، وقد يعنى (الرب الواحد) ، لكنه كبقية الآلهة الأسطورية مشخص مجسد ، فهو ينجب عدداً من الأبناء بما يعنى ضمناً أنه متزوج . و" يهوه " إله واحد حقاً ويبدو على أنه المهيمن على ذلك العالم ، لكنه يحمل داخل شخصيته التناقضات المختلفة ، فمع أنه المهيمن إلا أنه غير عادل ، ومع أنه القادر فهو يتسم بالغباء . كذلك فـ" أبناء إلوهيم " يعدون تحولاً لفكرة أنصاف الألهة ، او الآلهة الصغرى فى بقية الأساطير ، وكذلك الحال بالنسبة " للعمالقة " ، فهم العمالقة أو التياتن الذين يثورون ضد آلهة الأوليمپوس ، وهم التنانين المسؤولة عن الشر الموجود على الأرض ، وهم أيضاً السحرة والمسوخ وغيرها فى نصوص أسطورية أخرى .

وأخيراً من ناحية وظائف الأسطورة ، نجد الوظيفة التالية :

1- ينظر الاتجاه الأنثروبولوچى فى تفسير الأساطير إلى الأسطورة على أنها نشأت لتؤدى وظيفة تفسيرية [167] . لذا فالتفسير هو أول وظيفة للأساطير يمكن أن تلفت نظر المراقب المحايد لأى تراث ، فهى تفسر الحقائق الطبيعية والاجتماعية والثقافية والبيولوچية ، غير أن هذا لا يعنى أنها أصبحت مماثلة للحكايات التعليلية Etiological Tales [168] .

وإذا كنت قد ذكرت من قبل أن الفكرة التعليلية هى فكرة إضافية لا حقة للأسطورة ، فإنها موجودة كإحدى وظائف الأسطورة .

وقصة (**أبناء الله وبنات الناس**) فى ثوبها المقرانى الذى وصلتنا به بعد حذف العديد من التفاصيل التى لا تتفق والعقيدة المقرانية ، ترتكز بشكل أساسى على " تفسير " أو " تعليل " حقيقة بيولوچية ، تتمثل فى البناء الجسمانى الضخم لتلك الكائنات التى أسمتهم (النفيليم) ، لذا فإنه وفقاً للفكر الأسطورى ، رُدَّت تلك الظاهرة البيولوچية إلىَ علة غامضة لامنطقية – شأنها شأن كل الأساطير – تتمثل فى الاتحاد الجنسى بين عناصر إلهية أو ملائكية (أبناء إلوهيم) وبين بنات البشر ، فكان لابد أن يثمر ذلك الاتحاد الخارق كائنات لها صفات جسمية خارقة – هم النفيليم . ولئن برز التفسير فى القصة المقرانية كوظيفة أولى ، فإن هذا مما يتفق تماماً وتلك السمة الأسطورية ، كما أنها لم تتحول إلى حكاية تعليلية ، على الرغم من جوهرية عنصر

التعليل فيها ، لأن القصة فى أصلها كانت لها تفاصيل أخرى لو احتفظت بها القصة ، لبدا عنصر التعليل كوظيفة أولى ، ولكنه يأتى كفكرة لاحقة .

وهكذا ، فإنه بعد تحليل عناصر قصة (**أبناء الله وبنات الناس**) من شخصيات وأحداث وزمن ومكان – تحليلاً بنائياً Structural Analysis ، وبعد تطبيق الكثير من السمات النظرية على القصة ، سواء ما تعلق منها بتعريف الأسطورة أو بسماتها من ناحية الفكر الأسطورى او اسلوب التعبير الأسطورى أو عناصر ومكونات الأسطورة ، أو ما تعلق منها بوظيفة الأسطورة ، بعد هذا كله يمكن تصنيف قصة (**أبناء الله وبنات الناس**) بشئ من الاطمئنان على انها " **أسطورة Myth** " .

المبحث الثالث

النظائر الأسطورية للقصة المقرائية

إن من أهم ما يميز الدراسات الأسطورية أنها لا يمكن إنجازها بشكل منعزل ، فإذا تم تناول نص أسطورى ما بالدراسة والتحليل ، فإنه لا بد وأن يتعرض لدراسة مقارنة بينه وبين نظائره من النصوص الأسطورية التى نمت فى بيئة جغرافية أو تاريخية أو ثقافية قريبة منه أو بعيدة عنه ، وذلك لأن هناك نظريتين تبحثان فى كيفية نشأة الأساطير ، وتحاولان تفسير التشابه الكبير بين النصوص الأسطورية وبعضها البعض ، على الرغم من بعدها الجغرافى والثقافى وربما التاريخى عن بعضها البعض ، هاتان النظريتان هما :

1- **نظرية أحادية الأصل Monogenesis** : وتقول بنشأة الأسطورة مرة واحدة عند شعب معين ، وأن سبب التشابه بين النصوص الأسطورية يرجع إلى الاقتباس الذى تم عن طريق الترحال والهجرات والغزوات والاتصال التجارى وما إلى ذلك من وسائل أسهمت فى انتقال الثقافة بين الوحدات البشرية المتباعدة .

2- **نظرية تعددية الأصل Polygenesis** : وتقول بنشأة الأسطورة لدى كل جماعة بشرية على نحو مفصل ، وأن سبب التشابه بين النصوص الأسطورية مرجعه إلى تشابه تركيب العقل البشرى [169] .

ولا أسوق هذه النظريات هنا عبثاً ، وإنما لبيان أهمية المقارنة فى الدراسات الأسطورية ، وكذلك لأن وجود أسطورة كقصة (**أبناء الله وبنات الناس**) فى متن المقرا – الكتاب المقدس لليهودية – يطرح تساؤلاً هاماً حول إمكانية أن يبدع العبرانيون (أو بنو إسرائيل) أساطير من مثل تلك . لذلك حري بى أن أعرض فى هذا المقام النظائر الأسطورية التى تحمل تشابهاً ما مع القصة المقرائية أو تدور حول الأفكار الأسطورية التى تطرحها تلك الأخيرة ، على أن تكون تلك النظائر مما ينتمى إلى تراث منطقة الشرق الأدنى القديم أو إلى التراث الإغريقى ، باعتبار هذين التراثين هما الأقرب – تاريخياً وجغرافياً وثقافياً – إلى التراث المقرائى .

وبالبحث فى تراث الشرق الأدنى القديم ، لم أعثر للأسف على نصوص أسطورية تتحدث عن سقوط الملائكة أو عن العمالقة وشرهم فى الأرض ، اللهم إلا بقايا أسطورة كنعانية تتحدث عن نشأة العمالقة . كذلك بالبحث فى التراث الأسطورى الإغريقى ، وجدت روايات كثيرة عن

العمالقة باعتبارهم من الشخصيات المركزية فى الميثولوچيا الإغريقية . هذا علاوة على بعض الأساطير اليهودية من عصر ما بعد المقرا التى تسهم فى إيضاح القصة المقرائية .
وأورد تلك النظائر للقصة المقرائية على النحو التالى :

1- الأسطورة الكنعانية :

وهى بقايا أسطورة – كما سبق الذكر – ينقصها الكثير من التفاصيل السردية ، وتحكى أن : الريح (المسمى " كولبيا ") تزوج من " بأو " (وهو عنصر غامض) ، فولدا " ايون " (الحياة) و " بروتوجونوس " (المولود الأول) . ومن هذين الأخيرين ، وُلد " جنوس " (الجنس) و " جنيتا " (المؤنث المقابل لـ" جنوس ") ، وهما أول من عبد الشمس . ومن ذلك الزوج الأول ، خرج الكنعانيون وذرية فينيقيا – وعددهم مئتان ، فسموهم النور والنار واللهب . هؤلاء الكنعانيون أنجبوا أولاداً ضخام الاجسام سُميت بأسمائهم الجبال التى ملكوها . ثم وُلد من أصلابهم نساء عاهرات [170] .

2- النماذج الإغريقية :

إحتفت الميثولوچيا الإغريقية بالعمالقة بشكل واضح ، ونسبت إلى شخصياتهم الشر والفساد . وقد حفلت بعض الروايات الأسطورية الإغريقية الأخرى بصراعاتهم المختلفة ضد الآلهة . ومن الروايات التى تحدثت عن نشأة العمالقة ما يلى :

أ- روايات عن نشأة العمالقة :

- رواية تحكى أن العمالقة كانوا من التياتن Titans الجبابرة ، وهم طبقة نتجت عن زواج السماء (أورانوس) بالأرض (جيا) . وكان من أشهر التياتن " كرونوس " الذى ابتلع أبناءه جميعاً بسبب وشاية وصلته بأن أبناءه سيخلعونه عن العرش ، ولم ينجُ منهم إلا " زيوس " الذى استطاع بحيلة ما استرداد إخوته من جوف أبيه [171] .

- رواية أخرى تحكى أن " پوسايدون " – إله البحر عند الإغريق – تزوج من الحورية " أمفتريت " وأنجبا العمالقة الذين سُموا " السيكلوب " أو " الكوكلوبيس Cyclopes " ، وكانوا مردة لا يخضعون لأى قانون [172] .

ب- روايات عن صراع العمالقة :

- **الروايـة التـى حكاهـا الـشاعر الرومـانى " أوفيـد Ovid " وتحكـى أنـه "** فـى عـصر الحديـد الـذى كثـرت فيـه الجـرائم فـى أبـشع صـورها ، وسـاد الطمـع والخـداع والقسوة والخيانـة والـسلب وانعدام الثقة ، تطلع العمالقة للأثير لايريدون أن يكون أمناً كما لم تعد الأرض أمناً . ولكـى يغزوا ملكوت السماوات ، جعلوا الجبال جبلاً فوق جبل حتـى يرقـوا إلـى حيث النجوم . وعندها أرسـل عليهم سيد الكون (زيوس) صواعقه ، فتداعى جبل أوليمبوس ، وتزحزح جبل بيليون مـن فـوق جبـل أوسـا ، وإذا تحـت ذلـك الركـام الهائـل جثـث العمالقـة هامـدة ، وإذا الأرض غطيـت صـفحتها بدماء أبنائها العمالقة . ولكى تبقى الحياة متصلة قيل إن الأرض قد نفثت من روحها فـى هذا الـدم الدافئ ، فكانت مخلوقات لها سمات البشر ، عمَّرت الأرض من جديد . غير أنه سرعان ما خالف هؤلاء أمر الآلهة وثارت فيهم ثائرة ذلك الدم المسفوح الذى خلقتهم الأرض منه ، فغلظت قلوبهم وعدا بعضهم على بعض " (173) .

- **الروايـة التـى حكاهـا بعـض شـعراء اليونـان مثـل " أبوللـودوروس " و " پاوسـينياس " و ديـودوروس الـصقلى " و " يوريبيـدس " ، ومـضمونها أن :** " التيـاتن – وهـم عمالقـة رهيبـة طـوال القامات ذوو خُصل ولحى طويلة وذيول أفـاع يمشون بهـا ، ويعيشون فـى " تارتـاروس " (العالم السفلى) – وُلدوا من الأرض الأم فى سهل " فليجرا " بالقرب من إيطاليا ، وكان عددهم أربعة وعشرين . وذات يوم اعتقل " زيوس " – كبير الآلهـة – أخـاهم وحبسه . وبـدون سـابق إنذار ، استولى العمالقـة علـى الـصخور وعلـى جمـرات النـار وأخذوا يقذفون بهـا تجـاه الـسماء ، فانزعجت آلهـة أوليمبوس . وقامـت حـرب ضـروس بـين آلهـة أوليمبوس ومعهم " هيراكليس " أشهر أبطال الإغريق ضد العمالقة . واستطاعت الآلهة إنهـاء المعركـة لـصالحهم وقتل العمالقـة ، بل حولوا بعض جثث العمالقة إلى جُزُر . وكان من أشهر العمالقة فى تلك المعركة : پروفيريـون و إفيالتس ويوريتوس وكلوتيوس وإنكيلادوس – الذى تحول بعد مقتلـه إلـى جزيـرة " سيشل " ، وكذلك پولىپوس الذى تحول بعد موته إلى جزيرة " نيسيروس " (174) .

3- الرويات اليهودية المتأخرة :

هناك عدد من الروايات اليهودية المتأخرة ظهرت فى عصر ما بعد المقرا ، تنـاول بعضها قصة سقوط الملائكة وتمردهم ضد الإله ، ويتناول بعضها الآخر العمالقة كجنس فائق فى طبيعته الجسمانية ، وقد ورد بعض هذه الروايات فى الكتب المدراشية التى تنتمى إلـى العصر التلمـودى

وحتى العصور الوسطى ، بينما وردت رواية منها فى " سفر أحنوخ " – أحد الأسفار المنتحلة Pseudepigrapha التى كتبت بعد عصر المقرا .
وهذه الروايات أعرضها على النحو التالى :

أ- رواية تحكى عن نشأة العمالقة وتصف طبائعهم الجسمية والسلوكية ، وردت فى " מִדְרָשׁ רַבָּא = المدراش الكبير " وكذلك فى " פִּרְקֵי דְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר = فصول الرابى إليعيزر " تحت عنوان : " הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר בַּיָּמִים הָהֵם = الجبابرة الذين كانوا فى تلك الأيام " . وقد أوردها " לִבְנֶר = ليبنر " فى المجموعة الأسطورية التى جمعها من الأدب المدراشى ، وتحكى أنه :
" قبل أن يخطئ الناس فى ذلك الزمان فى حق الرب ، كانوا كلهم عمالقة وجبابرة لم يكن مثلهم ولن يكون مثلهم مرة أخرى . كانوا خفاف الحركة كالنسور ؛ يذهبون من أقصى العالم إلى أقصاه فى لحظات قليلة . وعند عبورهم على أرزات لبنان العالية القوية ، اجتثوها واقتلعوها كما يقتلع المرء عشب الحقل . وعندما ثارت عليهم الأسود والنمور والدببة وعقروهم ، كان عقرها للحمهم كلدغ النمل . وكانت نساء هؤلاء العمالقة يلدن ستة أولاد ضخام فى المرة الواحدة . وعند مولدهم ، كان هؤلاء الأولاد يقفون على أقدامهم ويتحدثون باللغة المقدسة (*) ، ويرقصون ويتقافزون بكل قوتهم . وكانت المرأة عندما تلد أولادها فى النهار تقول لأحدهم : أسرع وائت لى بصخرة حتى أقطع حبلك السُرّى . وإذا ولدت فى الليل ، فإنها تأمر أحد أولادها أن يشعل شمعة . وحدث فى تلك الأيام أن ولدت امرأة أولادها فى الليل وقالت لأحدهم : إذهب وأشعل شمعة . فأسرع الولد ليصنع كل ما أمرته به أمه . وكان عند ذهابه أن قابله رئيس الشياطين ، والذى تأهب لقتل الولد ، إلا أنه فى نفس اللحظة صاح الديك ، فكفَّ رئيس الشياطين يده عنه وقال له : أخبر أمك أن تقول : مبارك هو الديك الذى منعنى من قتلك ، لأنه لو لم يصح الديك فى هذه اللحظة لكنت قتلتك الآن ! فسخر الولد من رئيس الشياطين ، وضحك ملء فمه وقال : إرجع أنت إلى أم أمك وقل لها أن تقول : مباركة هى يد أمى التى لم تقطع حبلى السُرّى ، لأنه لولا ذلك لكنت أطلقت يدى ومحوتك من تحت سماء الرب " (175) .

ب- رواية عن سقوط الملائكة وردت فى " מִדְרָשׁ רַבָּא = المدراش الكبير " ، تحت عنوان " שֶׁמְחַזַאי וַעֲזָאֵל = شمحزاى وعزائيل " ، وأوردها " ليبنر " أيضاً فى مجموعة الأساطير التى جمعها من الكتب المدراشية . وتحكى هذه الرواية أنه :
" فى ذلك الوقت (قبل حدوث الطوفان) ، مثُل ملاكان – هما شمحزاى وعزائيل – أمام الرب وقالا : يا سيد كل العوالم ! ألم نتوسل إليك قائلين : لا تخلق الإنسان ! فقال الرب : ماذا يكون

للأرض وكل جنودها لو لم أخلق الإنسان عليها ؟ واستمر الملاكان يكلمان الرب قائلين : لو مكّنت لنا أن نقيم بين بنى البشر ، لأنه قد رأيت الآن حسن أعمالنا وكمال طريقنا ! فقال الرب : علمت الآن أنه بهبوطكما سوف تخطئان لى وتصنعان الشر فى عينى . فقال الملاكان : أهبطنا إلى الأرض وسوف ترى أننا لن نسلك طريق الآثمين . فقال الرب للملاكين : إهبطا واسكنا مع بنى البشر ! وكان عندما هبطا من السماء إلى الأرض ، أن نسيا فى الحال أنهما ملاكان ، وابتدءا يخطئان . ورأى شمحزاى فتاة جميلة السمت راجحة العقل ؛ اسمها إيسطهر ، فقال لها : هل أجد نعمة فى عينيك فتكونين لى إمرأة ، وأنا أصنع معروفاً معك ، وكل ما تقولينه لى أفعله لأنى ملاك ويدى لا تعجز عن عمل أى شئ أبداً ! فتكلمت إليه الفتاة بمكر وقالت : هكذا أعطيك الإشارة إذا أخبرتنى بماذا قوتك العظيمة على الطيران إلى السماء ؟ فأجاب شمحزاى قائلاً : عندما أرغب فى الطيران إلى السماء ، أنطق " بالاسم المفسَّر (الأعظم) " . فقالت له إيسطهر : أرجوكَ علمنى معرفة هذا الاسم المقدس ! ففعل شمحزاى حسب رغبتها وعلّمها . وكان عندما تعلمت إيسطهر هذه الكلمة العظيمة ، أن نطقت بها ، فارتفعت عن الأرض وطارت إلى السماء ... وقال الرب : لأنه صار هذا الأمر الحسن مع قلبك ، فإنك تبغضين الأرض التى سكنتِ فيها ، وترفضين أن تصيرى ملاكاً إمرأة ، وتُختارين من كل هؤلاء لتصعدى إلى السماء ، ولذلك اعلمى أنى سأحسن إليك . وأمر الرب ، فوضعوا إيسطهر فى سبعة كواكب السماء التى تنثر نوراً جميلا ولطيفاً جداً ، وانقلبت إيسطهر إلى كوكب له جمال وله لمعان "[176] .

وتستمر الأسطورة تحكى عن زواج شمحزاى وعزائيل من بنات الناس " من كل ما اختاروا " ، وعن إنجابهم أبناء يأكل الواحد منهم فى اليوم الواحد ألف جمل وألف حصان وألف ثور . ثم تتحدث عن تحذير مِطِطرون (حانوخ) لهم من الطوفان ، وعن أحلام أبناء شمحزاى وعزائيل التى كانت ترمز إلى وقوع الطوفان عما قريب[177] ، ثم :

" بعد تلك الأمور ابتدأ شمحزاى يرجع عن طريقه الشريرة .... وتعلّق بين السماء والأرض ، وكانت رأسه إلى أسفل وقدماه إلى أعلى ، إلا أنه لم يُغفر ذنبه حتى اليوم ولا يزال معلقاً منذ ذلك الحين وحتى الآن بين السماء والأرض "[178] .

جـ - رواية عن سقوط الملائكة ، تضمنها سفر أخنوخ ، وهو أحد كتابات ما بين العهدين – القديم والجديد – فيما يسمى بالأسفار المنحولة أو " التوراة المنحول "[179] ، وتحكى أنه[180] :

" عندما تكاثر البشر ، وُلد لهم بنات غضّات وجميلات . ورآهن الملائكة أبناء السماء فاشتهوهن. فقال بعضهم لبعض : " لنذهب ونختر نساء من البشر ولننجب أطفالاً " . فقال لهم شمهازا

(شمحزاى) الذى كان رئيسهم : " أخشى أن تتراجعوا فأصبح وحدى المقترف لخطيئة كبيرة " . فأجابوه جميعاً : " لنقسم كلنا لاعنين بعضنا بعضاً أن لا نتخلى عن هذا المخطط حتى نتمه ونكون قد أنجزنا الأمر " . عندها أقسموا مع بعضهم جميعاً وتعاهدوا حتى اللعن من أجل ذلك . وكانوا بمجملهم مئتين . وكانوا قد نزلوا فى زمن " يارد " على قمة جبل حرمون . وسُمى الجبل " حرمون " لأنهم هنا كانوا قد أقسموا وتبادلوا اللعن " [181] .

وتستمر الرواية بسرد أسماء كثيرة لهؤلاء الملائكة ، ثم تستطرد :

" هؤلاء وجميع رفقائهم اتخذوا لأنفسهم نساء ، واحدة لكل منهم ، وبدأوا بتقريبهن وبالتنجس بالاحتكاك بهن . وعلموهن الأدوية والسحر والنبات وأرشدوهن إلى الأعشاب . وحملت النساء وولدن عمالقة ، طول الواحد منهم ثلاثة آلاف ذراع ، ابتلعوا نتاج تعب البشر كله ، إلى حد أن البشر لم يعودوا يستطيعون إطعامهم . وتحالف العمالقة ضدهم كى يقتلوهم وابتلعوا البشر ، وراحوا يذنبون تجاه الحيوانات كلها ، والطيور ، وذوات الأربع ، والزواحف والأسماك ، كما وابتلعوا بعضهم بعضاً ، وشربوا الدم . عندها اشتكت الأرض من المجرمين لما كان قد جرى عليها . وعلّم " عزائيل " البشر صنع السيوف والأسلحة والتروس والدروع وهى أمور تعلمها الملائكة . وقد أراهم المعادن وطرائق شغلها ، كما والأساور والحُلى والكحل وخضاب الجفون وكافة أنواع الحجارة الكريمة والأصبغة . ونتج عن ذلك كُفر كبير ، فالناس فجروا وضَلُّوا وضاعوا فى دروبهم كلها . وعلّمهم " شمحزاى " التعاويذ وعلم النبات ، وعلّمهم " حرمونى " الرقى والسحر والشعوذة والمهارات ، وعلّمهم " باراقنيل " التنجيم الفلكى ، وعلّمهم " كوكبئيل " إشارات النجوم ، وعلّمهم " زيقيئيل " إشارات الشهب ، بينما علّمهم " أراتاقيف " إشارات الأرض ، و" شيمشئيل " علّمهم إشارات الشمس ، و " سهرئيل " إشارات القمر ، فأخذوا يكشفون الأسرار لنسائهم " [182] .

وتتوسع القصة بعد ذلك ، وتحكى عن سماع رؤساء ملائكة السماء : ميخائيل ورفائيل وجبرائيل وسرائيل وأوريئيل صراخ البشر صاعداً إلى الله ، وتوسلهم إلى الإله لينقذ الأرض ، كما تحكى عن قرار الإله بإرسال الطوفان وعقاب الملائكة وللعمالقة الذين أسمتهم القصة " الهُجناء" أو " المهجّنين " وعن إعلان أحنوخ – الذى كان قد اختفى من قبل – عن عقوبات الملائكة ، وعن تشفع أحنوخ للملائكة الساقطين ، ورفض هذا التشفع [183] .

وبالنسبة لمقارنة القصة المقرائية مع النماذج الأسطورية الكنعانية والإغريقية فإنها تتضح على النحو التالى :

* هناك الكثير من التشابه وقليل من الاختلاف بين القصة المقرائية ونظيرتها الكنعانية ، ويبرز هذا التشابه وذلك الاختلاف فى النواحى الآتية :

أولاً : تتشابه القصتان فى الحديث عن " العمالقة " ، وإن اختلفت مرحلة وجودهم بين القصتين ، حيث ينتمى ميلاد العمالقة فى القصة الكنعانية إلى مراحل الخلق الأساسية ، بينما تأخر ميلادهم فى القصة المقرائية إلى حد ما إلى مرحلة ما بعد الخليقة واستقرار النظام الكونى وبدايات المجتمعات البشرية .

ثانياً : تتشابه القصتان فى الحديث عن " الانحراف الجنسى " ، وإن اختلفت طريقة التعبير عنه ، حيث يأتى ذلك التعبير فى القصة الكنعانية واضحاً من خلال ما نصت عليه صراحة من ميلاد النساء " العاهرات " من أصلاب العمالقة ، بينما لم يكن التعبير عن ذلك الفساد الجنسى مباشراً ولا واضحاً فى القصة المقرائية بسبب استخدام النص العبرى للتعبير " **וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים** = **واتخذوا لهم نساء** " ، وهو التعبير المقرائى الدال على الزواج الشرعى . ويبدو أن مدونى المقرا أرادوا تهذيب الحكاية الأصلية ، فجعلوا من مسألة الفساد الجنسى انحرافاً وتبايناً فى طبائع ممارسيه (أبناء إلوهيم / بنات الناس) ، حتى لو كان ذلك الاتصال الجنسى فى إطار مشروع (زواج) . فالانحراف فى القصة المقرائية لم يقع على شرعية الفعل أو عدم شرعيته . وأغلب الظن أنه يمكن تفسير هذا الحكم الأخلاقى المقرائى – دونما تزيُّد – فى ضوء الشريعة الموسوية التى حرمت الاتصال الجنسى بين البشر والحيوانات مثلاً (**لاويين 18 : 23**) ومن هنا كان تأثيم الفعل الجنسى عند وقوعه بين أطراف متباينة فى النوع ، خاصة وأن المقرا قد ذكرت فى أكثر من موضع دونما حرج حالات اتصال جنسى غير مشروع بين البشر وبعضهم البعض ، كما فى حالة لوط وابنتيه (**تكوين 19 : 30 – 38**) ، ويهودا وكنته ثامار (**تكوين 38 : 11 – 30**) ، وأمنون بن داود وأخته ثامار (**صمويل ثان 13 : 1 – 22**) ، وغيرها . ولا يقدح فى هذا ، القول بأن الشريعة الموسوية كانت لاحقة على القصة المقرائية فى موقعها الترتيبى داخل المقرا ، لأن العبرة بتاريخ التدوين ، لا بترتيب الأسفار ، حيث أن مدونى المقرا – فى أغلب الظن – كانوا على علم بالشريعة الموسوية أثناء تدوينهم لقصة (أبناء الله وبنات الناس) ، وظل علمهم بها بمثابة الظلال القاتمة التى تقبع خلف فكرة الانحراف فى الاتصال الجنسى ، مما دفعهم إلى إظهار " زواج " أبناء إلوهيم ببنات الناس على أنه انحراف أو فساد سلوكى أخلاقى ، تأسيساً على قاعدة " تغاير النوع " .

ثالثاً : تتشابة القصتان فى اقتضاب القصة واختصارها بشكل يمحو الكثير من التفاصيل التى يمكن تخمينها ، وإن كان سبب الاقتضاب فى القصة الكنعانية ربما يرجع إلى أن التراث الكنعانى لا زال منه الكثير مطموراً لم تكشف عنه الحفائر الآثارية ، ومن ثم فهناك احتمال قائم أن يُعثر على رواية كنعانية أخرى تحمل التفاصيل التى أغفلها النموذج الموجود أمامنا . أما اقتضاب القصة المقرائية ، فأغلب الظن أنه يرجع إلى رغبة مدونى القصة فى تهذيبها وحذف التفاصيل المتعارضة مع العقيدة المقرائية حسب وجهة نظرهم .

رابعاً : تختلف القصتان من حيث الأسلوب ، فبينما اتخذت القصة المقرائية ثوب " الحكى " و " السرد القصصى " ، نجد القصة الكنعانية قد لبثت ثوب " التقرير العلمى الفج " ، وهو أسلوب النظريات العلمية ، حتى ولو كانت تتناول موضوعاً أسطورياً ، حيث تعد الأسطورة " علم ما قبل العلم " .

أما بالنسبة للمقارنة بين القصة المقرائية والنماذج الإغريقية ، فإنها تبدو على النحو التالى :

أولاً : يتشابه النموذجان من حيث احتفاء كل منهما بشخصية " العمالقة " ، تلك الشخصيات الأسطورية الجبارة ، ويبيان أصلهم النوعى الذى يرجع فى النماذج الإغريقية إلى تزاوج العناصر الكونية (السماء / الأرض) ، بينما يرجع فى القصة المقرائية إلى زواج عناصر إلهية أو ملائكية بعناصر بشرية ، ومن ثم فالقصص الإغريقية أكثر تجريدية من القصة المقرائية فى هذه الناحية .

ثانياً : تتفق القصص الإغريقية مع القصة المقرائية فى " نسبة مصدر الشر الكونى إلى العمالقة " ، وإن كان ذلك الشر فى القصص الإغريقية قد اتخذ شكل الصراع الكونى المباشر ضد الآلهة ، بينما اتخذ فى القصة المقرائية صورة الفساد فى الأرض ، وذلك حسب النظرة المقرائية العامة لجنس العمالقة .

ثالثاً : يتفق النموذجان أيضاً فى فكرة " عصيان العمالقة وتمردهم ضد الإله (الآلهة) " ، مع اختلاف المعالجة ، حيث نسبت القصة المقرائية العصيان أولاً إلى أسلاف العمالقة ذاتهم (أبناء إلوهيم) ، كما أن العصيان فى القصة المقرائية لم يتخذ شكل " المعركة " كما نجد ذلك فى النماذج الإغريقية ، رغم أن المقرا فى مواضع أخرى قد صورت إقرار النظام الكونى على هيئة معركة فعلية بين " يهوه " ضد التنين فى صورته المطلقة ، أو فى صورته المحددة : " لوياثان " أو " رهب " ، وذلك كما يبدو من المواضع : (إشعيا 27 : 1 / 51 : 9 – 10) ، (مزامير 74 : 13 – 14 / 89 : 10 – 11) ، (أيوب 26 : 12– 13 / 40 : 15 – 24) (184) .

وأما عن الموازنة بين القصة المقرائية والقصص اليهودية الأخرى الواردة فى كتابات ما بعد العهد القديم وفى الكتابات المدراشية ، فإنها تتضح فيما يلى :

- لم تكن قصة " **الجبابرة الذين كانوا فى تلك الأيام** " مقتضبة مثل القصة المقرائية ، بل احتوت على تفاصيل أكبر فيما يتعلق بوصف العمالقة منذ ميلادهم ، وعلى أحوال القوة والجبروت التى اتصف بها العمالقة ، ومع ذلك فقد أغفلت القصة المدراشية الحديث عن الأصل النوعى لجنس العمالقة ، واكتفت بالتركيز على وصف تلك القوة وذلك الجبروت . لذا بدت القصة المدراشية وكأنها مؤسسة على معرفة سابقة ، وأنها نشاط قصصى تفسيرى يتعلق بشرح جزء فقط من القصة المقرائية ، وهو ما يتعلق بشخصيات العمالقة .

- جاءت قصة " **شمحزاى وعزائيل** " تفصيلية بشكل أكبر فيما يتعلق بتفسير (من هم أبناء إلوهيم) الذين تحدثت عنهم القصة المقرائية باقتضاب ، حيث أسهبت القصة المدراشية فى بيان الأصل الملائكى لأبناء إلوهيم وكيفية هبوطهم إلى الأرض وتحولهم إلى الحالة البشرية المفعمة بالشهوة ، وكيفية فتنتهم ببنات البشر وتنازلهم – بسبب تلك الفتنة – عن الأسرار العظمى التى استوجبت العقاب الإلهى . وفى المقابل لم تسهب القصة فى الحديث عن العمالقة ، بل لم تذكرهم بذلك اللقب ولابغيره (كالجبابرة أو النفيليم) كما لم تذكر الملائكة الساقطة بلقب (أبناء إلوهيم) ، وإنما وصفت أحوال معيشة هؤلاء الجبابرة العجيبة (يأكل الواحد منهم فى اليوم الواحد ألف جمل وألف حصان وألف ثور) . وكان لتلك القصة المدراشية رأى فيما يتعلق بغضب الرب وعقابه ، حيث أرجعت ذلك الغضب إلى انحراف الملائكة الساقطة وبوحهم بالأسرار العلوية ، لذا كان العقاب لهم وحدهم دون البشر ، لأنها لم تتحدث عن الفساد فى الأرض ، والذى كان مبرراً لمجئ الطوفان ، رغم أن القصة فى أصلها – على ما يبدو – نشاط تفسيرى للقصة المقرائية .

- تعد الرواية الواردة فى سفر أحنوخ هى الرواية الأكثر تفصيلاً واكتمالاً من ناحية تفسير القصة المقرائية ، رغم أنها – فى أغلب الظن – لا تعد تفسيراً ، بقدر ما تعد إعادة صياغة للتراث المقرائى . فالقصة تؤكد على ملائكية أبناء إلوهيم ، وتسير فى اتجاه القصة المقرائية ، بل تنتحل أسلوبها ، فى نسبة الغواية والفعل الإيجابى فى ذلك الزواج (الذى بدا وكأنه انتهاك لمحرم) لهؤلاء الملائكة ، كما أوضحت أن التمرد ضد الإله تمثل فى ذلك الزواج ، وأسهبت إلى حد ما فى بيان كيفية إفساد الأرض والبشر على يد أولئك الملائكة . ثم إنها أشارت صراحة إلى النسل المتولد عن ذلك الزواج بأنهم " العمالقة " ، ووصفتهم وصفاً أسطورياً يليق بمكانة ذلك

الجنس فى الميثولوجيا ، غير أنها لم تنسب الفساد الأخلاقى إلى العمالقة بقدر ما نسبته إلى الملائكة – أبناء إلوهيم فى القصة المقرانية .

وتأسيساً على المقارنة السابقة بين القصة المقرانية (أبناء الله وبنات الناس) وبين النماذج الأسطورية الكنعانية والإغريقية ، وعلى الموازنة بينها وبين القصص اليهودية المتأخرة ، يمكن التوصل لما يلى :

أولاً : أن النماذج الكنعانية والإغريقية كانت تمثل مرجعيات قصصية أولية للقصة المقرانية ، التى يبدو أنها نهلت من تلك النماذج ، مع إجراء تعديل ومعالجة للتفاصيل التى وردت فى النماذج الأخرى – خاصة الإغريقية منها ، هذا التعديل وتلك المعالجة جعلت مدونى المقرا يختصرون تلك التفاصيل ، كما جعلتهم يحاولون صبغ القصة فى ثوبها المقرانى بالصبغة العقيدية اليهودية (بمعناها الشائع) . أى أن القصة المقرانية هى اقتباس من النماذج الكنعانية والإغريقية ، كما أنها معادة الصياغة حتى تتفق والأسلوب المقرانى .

ثانياً : أن ما دفع إلى القول بذلك الاقتباس ، أن أصحاب المقرا (بمسمياتهم المختلفة) لم تتوفر لهم ظروف الاستقرار السياسى ، ومن ثم الاقتصادى والاجتماعى والثقافى ، والتى تمكنهم من تأسيس ثقافة عبرانية أو إسرائيلية ذات هوية محددة ، ثقافة تأتى كأحد عناصر الحضارة ، وهى الحضارة التى يفتقر إليها التاريخ اليهودى (بمعناه العام) ، وهذا الأمر يؤيده تاريخهم الذى اتسم فى الغالبية العظمى من فتراته بالشتات والاغتراب والارتحال ، إلى جانب الأصل البدوى لقبائل العبرانيين التى تعد بمثابة الأصل العرقى لبنى إسرائيل – حسب وجهة نظر يتبناها جانب من دارسى وباحثى تاريخ الساميين أو باحثى حضارات الشرق الأدنى القديم . وكل تلك الظروف التاريخية تجعلنا نتشكك بقوة فى إمكانية أن يبدع العبرانيون أو بنو إسرائيل أدباً خالصاً له ملامح خاصة تميزه وتنعكس فيه هويتهم الثقافية إلا فيما ندر ، ومن ثم ينسحب هذا الحكم على الأساطير ، ومن بينها أسطورة (أبناء الله وبنات الناس) .

ثالثاً : يضاف إلى النقطة السابقة ، أن الدراسات المقارنة المعقودة بين المقرا وبين تراث منطقة الشرق الأدنى القديم (وفى بعض الأحوال تراث اليونان القديم) قد أكدت دائماً على اقتباس المقرا العديد من الأفكار والعقائد والشرائع والآداب من تراث المنطقتين المشار إليهم آنفاً .

رابعاً : أنـه بنـاء علـى النقطتين السـابقتين ، وانتهاجاً للمنهجين التـاريخى والجغرافى ، فإنـه من المتصور أن أصحاب المقرا قد اقتبسوا الأفكار الكنعانية لعلاقتهم المباشرة بالكنعانيين وخاصة فى زمن سليمان (حوالى 960 – 922 ق . م) ، ولشهرتهم فى اقتباس التراث الكنعانى ، وهو ما تثبته ألواح أوجاريت التى تقترب المقرا منها كثيراً ، كما وأن اللغة العبرية ذاتها هى إحدى لهجات الفرع السامى الوسيط المعروف بالكنعانية .

أما الاقتباس من التراث الإغريقى ، فقد كانت لليهود – فى العصر الهللينى – علاقات مباشرة مع اليونانيين الذين غزوا المنطقة مع الإسكندر عام 332 ق . م تقريباً ، وكذلك علاقات مع السلوقيين – خلفاء الإسكندر على الشام ، ومن بعدهم الرومان ، وقد كان السلوقيون والرومان هم ورثة حضارة الإغريق وحفظة تراثها – الأسطورى على الأقل . لذا ، فمن المتصور سهولة اقتباس أصحاب المقرا من التراث الإغريقى فى تلك الفترات ، خاصة وأن بعض كتابات المقرا – كسفر دانيال – قد أُلفت ودُوّنت فى تلك الفترة ، ولم تكن كتابة أسفار المقرا قد توقفت بشكل نهائى . وإلى جانب هذا ، فمن المتصور أيضاً تأثر كُتّاب المقرأ بالتراث الإغريقى عبر علاقتهم بالفينيقيين الذين قدموا التراث الإغريقى إلى أمم الشرق الأدنى القديم قبل مجئ الإسكندر إلى المنطقة بفترة طويلة .

خامساً : أنه فيما يتصل بالموازنة بين القصة المقرائية (أبناء الله وبنات الناس) وبين القصص اليهودية المتأخرة عن سقوط الملائكة وعن العمالقة ، فإن المرجح أن القصة المقرائية كانت تعد هى المرجعية الأولى لتلك القصص ، وذلك لأن هذه القصص تعد فى غالبيتها بمثابة نشاط تفسيرى للقصة المقرائية . غير أنه لاقتضاب تلك القصة المقرائية ، اضطر كاتبو القصص اليهودية المتأخرة إلى الاستعانة بالتراث الشفاهى الذى كان يعد أصل القصة المقرائية ، ويحتوى على التفاصيل التى أغفلتها هذه الأخيرة ، واستكملوا قصصهم منّه . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإنه ربما يكون كُتّاب تلك القصص المتأخرة قد لجأوا إلى التراث الإغريقى والتراث الكنعانى المتأخر لتشابههما مع القصة المقرائية من ناحية الموضوع والأفكار الأساسية ، وأبدوا شجاعة أكبر من كُتّاب المقرا ، واستكملوا بقية تلك التفاصيل ، خاصة وأن عصر تأليف تلك القصص اليهودية المتأخرة قد واكب أو أعقب بزمن قليل الفترة الهللينستية ، والتى تمثل تلاقح ثقافة اليونان بثقافة الشرق ، كما أنه نفس الزمن الذى كانت بقايا التراث الكنعانى لا زالت تحيا فيه .

خاتمة البحث

بعد تلك المناقشات السابقة التى جرت فى ثلاثة مباحث ، نوقش فى أولها مسألة الاضطراب الدلالى فى قصة (**أبناء الله وبنات الناس**) ، وهو الاضطراب الناشئ عن استخدام بعض الألفاظ المضطربة فى بنيتها الصرفية ، وبعض الألفاظ الأخرى التى اختلف معناها اللفظى عن معناها السياقى عن معناها المجازى التفسيرى ، وكذلك علاقة الجمل المكونة للقصة فى مجموعها ببعضها ، والانقطاع السردى الوارد فى بداية الفقرة الرابعة . وقد نوقش فى المبحث الثانى مسألة البنية الأسطورية للقصة من خلال تحليل عناصر القصة من شخصيات وأحداث وزمان ومكان ، وكذلك من خلال تطبيق عدد من السمات الأسطورية النظرية على نص القصة ، منها ما يتعلق بتعريف الأسطورة ومنها ما يتعلق بسماتها أو بوظائفها . أيضاً تم فى المبحث الثالث عرض النظائر المشابهة للقصة المقرائية سواء من حيث الشكل أو الموضوع أو الأفكار التى قامت عليها ، كما تمت مقارنة تلك النظائر بالقصة المقرائية ، سواء القصص الكنعانية أو القصص الإغريقية ، إضافة إلى موازنة القصة المقرائية بالقصص اليهودية المتأخرة التى اعتمدت عليها ، لكنها حفلت بتفاصيل أكبر .

بعد كل تلك المناقشات ، يمكن الآن عرض نتائج البحث من خلال الإجابة على الأسئلة المطروحة فى مقدمة البحث ، وهى الإجابة التى تعد بمثابة التحقق من الفرضيات المطروحة على شكل أسئلة . وذلك على النحو التالى :

<u>أولاً</u> : كان التساؤل الأول يدور حول **أصل القصة وهدفها** . وإجابة على هذا التساؤل ، يمكن القول إن قصة (أبناء الله وبنات الناس) تبدو على أنها فى أصلها قصتان تم دمجهما بشكل مقتضب : الأولى قصة عن سقوط الملائكة وعن تحول هؤلاء الساقطين إلى الحالة البشرية سواء من ناحية الطبيعة الجسدية أو من ناحية السلوك الأخلاقى ، فأفسدوا فى الأرض شأنهم شأن الآدميين الذين يحملون الشر فى طبيعتهم (وفقاً للنظرة التوراتية للإنسان) . بينما تتحدث القصة الثانية عن وجود العمالقة فى الأرض وتحديهم للإله (أو للآلهة) وإفسادهم فى الأرض أيضاً .
وربما كان سبب دمج القصتين هو التقاء أطراف القصتين (الملائكة الساقطة والعمالقة) فى الطبيعة الشريرة وفساد الأخلاق ، غير أن ذلك الدمج – على أى حال – جاء حافلاً ببعض المهارة الفنية ، على الرغم من الاضطراب الدلالى والاقتضاب الواضحين فى القصة ، حيث جعلت القصة الشر فى صورته العظمى ممثلاً فى العمالقة ، بحيث أصبحت ضخامة أجسام

العمالقة – كمفهوم محسوس مادى – دالاً رمزياً على عظم الشر كمفهوم تجريدى ، كما جعلت من ضخامة الأجسام = (عظم الشر) نتاجاً حتمياً لالتقاء شرّين ، ينتمى كل منهما إلى عالم مغاير : شر أبناء إلوهيم / الملائكة الساقطة (العالم الإلهى العلوى) ، وشر الإنسان (العالم الأرضى) حسب نظرة المقرا للإنسان ، وهو الالتقاء الذى تم عبر فعل من أفعال الخلق / الإيجاد (العلاقة الجنسية بين الطرفين) .

ومسألة دمج القصص المختلفة التى يجمعها موضوع واحد أو شخص واحد هو أسلوب قصصى مقرائى معروف ، أضرب له مثالين هنا ، وهما : مجموعة قصص " شمشون " (قضاة 13 ـ 16) ، ومجموعة " حكايات الشمال " التى أطلق اسمها على المجموعة القصصية المتعلقة بالنبى " إيلياهو " (ملوك أول 17 : 1 – ملوك ثان 2 : 18) .

وهذا الرأى السابق بأن القصة المقرائية هى حصيلة دمج قصتين ، إحداهما عن سقوط الملائكة ، والأخرى عن العمالقة ، يمكن أن أجد له دعماً فيما يلى :

1- أن موضوع " سقوط الملائكة " – كفكرة قصصية – يعد تحويراً أسطورياً شبه دينى للقصص التى تدور حول الآلهة أعضاء المجامع الإلهية المنتشرة فى الشرق الأدنى القديم ، سواء صراعاتهم مع بعضهم البعض أو مع البشر [185] ، بما يجعله موضوعاً أو موتيف أسطورياً شهيراً يصعب أن تغفله المقرا ، خاصة أنها لم تغفل الموتيفات الأسطورية البارزة كالخلق والتكوين والفردوس المفقود والطوفان وتبدد لغات البشر (برج بابل) وصراع الآلهة ضد التنين وغيرها . إلا أن أسلوب التعبير المقرائى عن ذلك الموتيف جاء مغايراً لقصص الآلهة وصراعاتها فى المنطقة المشار إليها ، حيث تم " تديين " (إضفاء الصبغة الدينية) الموضوع إلى حد ما ، وإن كانت المقرا لم تتخلص كلية من التصور الأسطورى لنفس الموضوع ، حيث أطلقت على الملائكة الساقطة لقب " أبناء إلوهيم " أى (أبناء الأرباب).

2- أن التراث العبرى خارج المقرا قد احتفى بتلك الأسطورة ، ممثلة فى قصة " שְׁמְחַזַאי וַעֲזָאֵל = شمحزاى وعزائيل " التى ضمها الأدب المدراشى فى كتابىْ " מִדְרָשׁ רַבָּא = المدراش الكبير " ، و" פִּרְקֵי דְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר = فصول الرابى إليعيزر " . وأغلب الظن أن مثل هذا التراث لم يكن وليد عصرْ المشنا ، وأن كُتّاب تلك الكتب المدراشية كانوا على علم به كتراث متواتر شفاهة من عصور تسبق تدوين المقرا ذاتها ، ولذلك استخدموه فى تفاسيرهم ، وفى إكمال ماانقص أو غمُض فى المقرا .

3- أن التراث الأسطورى المتعلق بفكرة " العمالقة " وارتباطهم إلى حد ما بمرحلة ما بعد الخليقة وتحديهم للألهة وعلاقتهم ببنى البشر ، هو تراث شائع جداً فى الميثولوچيا القديمة فى الشرق الأدنى القديم واليونان . وأغلب الظن أن جامعى ومدونى المقرا كانوا على معرفة جيدة بذلك المأثور ، وعندما أرادوا تمثله – فيما تمثلوا من التراث الأسطورى القديم لوضعه فى الجانب القصصى فى المقرا ، تفادوا ربطه بمرحلة الخليقة أو ما بعدها مباشرة لمخالفة ذلك لسياق المقرا ، لكنهم لم يستطيعوا تفادى أسطورية الموضوع ، فجعلوا العمالقة ذرية للملائكة الساقطة أو لأبناء إلوهيم (الأرباب) ، وبذلك لم يبعدوا كثيراً عن التصور الأسطورى للموضوع .

ثانياً : كان السؤال الثانى يدور حول " **موقع القصة الصحيح** " ، وهل هو نفس موقعها الحالى فى بداية الإصحاح السادس من سفر التكوين ، أم أنه موقع آخر ؟
وبالنسبة لهذه المسألة ، يمكن القول إن الموقع المفترض للقصة ، يجب أن يكون فى الإصحاح الخامس من سفر التكوين ، على أن يتم ترحيل جدول الأنساب الوارد فى الإصحاح الخامس إلى بداية السادس ، أى أن تتبادل القصة موقعها مع جدول الأنساب ، وذلك استناداً إلى التصورات الأتية :

1- أنه لكى تصبح مقدمة قصة (أبناء الله وبنات الناس) مقبولة من حيث حديثها عن بداية ازدياد أعداد الناس على وجه الأرض ، لا بد وأن تتبادل موقعها مع جدول الأنساب (الإصحاح الخامس) ، ذلك أن حديث القصة عن تلك الزيادة يأتى بمثابة الخبر الصريح المباشر الموجز فى الوقت نفسه ، بينما يأتى حديث جدول الأنساب عن الزيادة السكانية ضمنياً مفصلاً بشكل أكبر ، حيث يعرض لنا مواليد تسعة أجيال تسبق نوح بشئ من التفصيل . لذا فمن غير المنطقى أن تسبق التفاصيل الخبر الموجز نفسه ، بل لابد أن تعقبه ، خاصة وأن حديث جدول الأنساب عن ازدياد أعداد البشر على الأرض يأتى بمثابة تفصيل واستطراد للخبر الذى يشير إلى نفس الموضوع ، والذى ورد فى مقدمة القصة .

2- أن التوراة بعد فراغها من الحديث عن الخليقة (الإصحاح الأول والثانى من سفر التكوين) ، كرست نفسها للحديث عن سلسلة متتابعة من القصص التى تحكى عن ظهور ثم تنامى شر الإنسان فى الأرض ، تمهيداً لقصة الطوفان : سقوط الإنسان والخروج من الجنة (الإصحاح الثالث) ← أول حادثة قتل : مقتل هابيل على يد أخيه قايين (الإصحاح الرابع) ← عصيان الإله وميلاد العمالقة / رمز تعاظم الشر عن طريق حادثة زواج أبناء إلوهيم ببنات الناس

(الإصحاح السادس) . وهذه السلسلة المتتالية لا يقطعها سوى جدول الأنساب بدون مبرر واضح ، إلا التكريس لظهور نوح .

3- أن جدول الأنساب الذى يكرس فى نهاية السلسلة لظهور نوح – بطل الطوفان ، كان لابد أن يكون موصولاً بالحديث عن استقامة نوح وعن مواليده (تكوين 6 :9 – 10) ، لذا فقد كان من الأولى أن يحل ذلك الجدول فى بداية الإصحاح السادس مكان القصة التى يجرى الآن الحديث عنها ، خاصة وأن التوراة فعلت نفس الشئ عند حديثها عن " إبراهيم " ، حيث كرست لظهوره بسلسلة أنساب صغيرة فى نهاية الإصحاح الحادى عشر من سفر التكوين ، ثم تابعت الحديث عن إبراهيم نفسه – بشكل متصل – منذ بداية الإصحاح الثانى عشر من نفس السفر . وبهذا تجئ قصة (أبناء الله وبنات الناس) قاطعة الحديث عن نوح ، ويجئ جدول الأنساب قاطعاً سلسلة القصص التى تتناول تعاظم شر الإنسان على الأرض ، بما يوجب – حسبما أتصور – أن توضع القصة فى الإصحاح الخامس ، على أن يوضع جدول الأنساب فى الإصحاح السادس .

4- أنه ربما مما يدعم التصورات السابقة ، أن القصة المقرانية صغيرة الحجم بحيث لا تصلح لأن يتضمنها إصحاح مستقل (أربع فقرات فقط) بالنظر إلى طول الإصحاحات فى أسفار التوراة على الأخص . لذا أتصور أنه ربما كان الترتيب الصحيح المفترض والمشار إليه فى الفقرة السابقة هو الترتيب الذى كانت عليه القصة ، ولكن نظراً لحجم القصة تم إبدال موقعها مع جدول الأنساب ، فألحقت القصة الصغيرة بالإصحاح السادس لتكون مقدمة لموضوع الطوفان ، بينما أحيل جدول الأنساب إلى الإصحاح الخامس ، خاصة وأن حجمه يصلح لتكوين إصحاح مستقل .

<u>ثالثاً</u> : وأما عن السؤال الثالث ، والذى مفاده : **هل جاء غموض قصة (أبناء الله وبنات الناس) نتيجة حتمية لاضطراب الاستخدامات اللغوية ؟** فإن الإجابة عليه تأتى بالإيجاب ، حيث إنه – كما لوحظ آنفاً عند مناقشة الألفاظ الخمسة المشار إليها وكذلك مناقشة صياغة الفقرات منفردة أو ضمن السياق الكلى ، يتضح أن :

1- بعض الألفاظ استُخدم من ناحية بنيته الصرفية على وجهين ، إن قُبل أحدهما ، فمن الصعب قبول الوجه الآخر ، كلفظة הָאֱלֹהִים ، الذى استُخدم كاسم علم معرف بأداة التعريف ، وكاسم عام جمع مذكر ، وإذا قبلنا استخدامه كاسم علم فإن ذلك يثير بعض المشكلات اللغوية المتعلقة بالنحو : كاستخدام أداة التعريف مع اسم العلم .

أما إذا قبلنا استخدامه كاسم عام جمع مذكر ، فإن ذلك يثير بعض المشكلات المتعلقة بالمعنى : حيث يشير اللفظ بذلك إلى أرباب متعددة وليس إلى رب واحد ، وكما حاولت القصة وترجماتها الإنجليزية والعربية الإيحاء بذلك .

وكذلك الحال فى اللفظ בְשַׁגָּם ، إن قبلناه على الوجه الأول (בְּ + שֶׁ + גַּם) فإن ذلك يثير مشكلة فى الترجمة العربية ، علاوة على مشكلات الظرفية والتعليل السابق مناقشتها ، إلى جانب فرادة ذلك الاستخدام اللغوى فى القصة ، حيث لم تستخدمه المقرا بصورته تلك فى أى موضع آخر غالباً .

2- بعض الألفاظ تعددت معانيها واتسعت وربما تضاربت ، سواء المعانى العبرية أو الإنجليزية أو العربية ، بحيث يصعب انتقاء المعنى المناسب الذى يقصده النص ، وهوما تمثل فى יָדוֹן .

3- بعض الألفاظ جاء معناها السياقى غير معناها المعجمى ، كما فى كلمة בָּשָׂר (باسار) .

4- بعض أسماء الأعلام التى تُرجمت خطأ – خاصة فى الترجمة العربية – على أنها أسماء عامة ، كما هو الحال فى لفظ הַנְּפִילִים = النفيليم ، الذى تُرجم " طغاة " .

5- عدم ربط الفقرة الرابعة بما سبقها عن طريق واو العطف ، أحدث قطعاً أو توقفاً للتدفق السردى ، وبدت الفقرة وكأنها تتحدث عن موضوع آخر ، لولا تكرار ألفاظ " أبناء إلوهيم " و " بنات الناس " .

6- الألفاظ الدالة على " الزمن " استُخدمت بشكل متتابع دون فواصل ، فى ظل عدم استخدام علامات الترقيم ، وهو ما شوَّش وأربك الدلالة الزمنية للأحداث ، كما فى حالة التعبير בַּיָּמִים הָהֵם (فى تلك الأيام) ، والذى استُخدم بعده مباشرة التعبير וְגַם אַחֲרֵי- כֵן (وأيضاً بعد ذلك) .

وهكذا يتبدى مدى إسهام الاستخدامات اللغوية الواردة فى نص القصة فى اضطراب دلالتها الكلية وغموض معناها ، وهو الأمر الذى احتاج جهداً لمحاولة فك شفرة هذا المعنى . وما المناقشات السابقة لتلك الاستخدامات اللغوية وكذلك الترجمة المقترحة المقدمة فى نهاية تلك المناقشات إلا من قبيل وجهة النظر العلمية القابلة للصحة بنفس القدر القابله فيه للخطأ ، وإن هو إلا محض اجتهاد .

رابعاً : يحمل السؤال الرابع فرضية وتساؤلاً . تتمثل الفرضية فى تصنيف قصة (أبناء الله وبنات الناس) على أنها " أسطورة " بالتحديد وليست قصة دينية عادية أو نوعاً آخر من أنواع الأدب الشعبى – كالحكاية الشعبية أو الملحمة أو الحكاية الخرافية وغيرها . وقد تم من خلال المبحث الثانى التحقق من تلك الفرضية ، بما يدفع إلى التأكيد على أن **القصة المقرائية ما هى إلا " أسطورة Myth "** . أما التساؤل الذى حمله السؤال الرابع ، فإنه كان يدور حول : **هل أسهم اضطراب الاستخدامات اللغوية فى تشكيل البنية الاسطورية للقصة ؟**

وفى هذا الصدد ، يمكن القول إن الاستخدامات اللغوية قد لعبت دوراً كبيراً فى أسطرة (Mytholizing) نص القصة ، وذلك بناء على الشواهد الآتية :

1- أن بعض الألفاظ أو التراكيب اللغوية أو الجمل فى القصة المقرائية تحيلنا عبر معناها اللفظى إلى السياق الأسطورى لدلالتها بذاتها على موضوعات أو أشياء أو كائنات أسطورية اكتسبت معناها الميثولوجى عبر تاريخ طويل من استخدامها فى النصوص الأسطورية . وأهم هذه الألفاظ :

أ- בְנֵי הָאֱלֹהִים (أبناء إلوهيم) : فمن خلال تركيب الإضافة بين لفظتين عاديتين ، يحمل المعنى اللفظى لكل منهما – منفرداً – دلالة عادية ، تم توليد المدلول الأسطورى ، بامتزاج الدلالتين العاديتين ، حيث أنه لو افتُرض أن لفظة הָאֱלֹהִים تعنى (الأرباب) ، فإنها فى هذه الحالة تشير الى تعدد إلهى لا يوجد إلا فى النسق الأسطورى أو فى النسق الدينى الوثنى الذى يقوم على تصور أسطورى . أما إذا افتُرض أن نفس اللفظة (هاإلوهيم) تعنى (الله) ، فإنها بإضافة لفظة (בְנֵי = أبناء) إليها ، تجعلنا نتصور – ذهنياً من خلال التركيب اللغوى – قابلية ذلك الإله الواحد للزواج ، ومن ثم الإنجاب ، وهى تصورات تدخلنا حيز الأسطورة شئنا أم أبينا .

ب- הַנְּפִילִים (النفيليم) : فهذه اللفظة تحمل فى ذاتها دلالتين : الأولى ترتكز على تصوير تلك الكائنات فى نفس القصة المقرائية وكذلك فى المواضع الأخرى التى ذُكروا فيها فى المقرا ، على أنهم العمالقة ، الذين يعدون إحدى الشخصيات الأسطورية البارزة ، ومن ثم فدلالة اللفظ تحيلنا إلى مستوى أسطورى فى الدلالة . أما الدلالة الثانية ، فهى ترتكز على اشتقاق اللفظة نفسها : (הַנְּפִילִים = النفيليم) من الفعل (נָפַל = سقط) ، ومن خلال الوظيفة اللغوية للفظة – كاسم فاعل أو كاسم مفعول ، فإنها تشتق دلالتها – كما اشتقت مبناها – من الأصل الفعلى المرتبط دلالياً بالسقوط ، ومن ثم يصبح معنى لفظة (הַנְּפִילִים) = الساقطون أو المُسقطون ، وبذلك تصبح داخل هذه الدلالة إشارة ضمنية إلى الموضوع الأسطورى عن " سقوط الملائكة " ، ومن هنا تكتسب لفظة (النفيليم) أسطوريتها على مستوى آخر .

جـ - نص الفقرة الأولى كـاملاً " **וַיְהִי כִּי- הֵחֵל הָאָדָם לָרֹב עַל- פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנוֹת יֻלְּדוּ לָהֶם = وحدث أنـه عندما ابتدأ الإنسان يكثر علـى وجـه الأرض وولـدت لـه بنـات** " . هذا التركيب اللغوى المتمثل فى تلك الجملة التى تعد ظرف زمـان ينقصه المسند (الفعل) ، يتعلق بالإشـارة إلى زمن ، هو زمن بدايات الحياة على الأرض ، وهو الزمن الذى سبقت الإشـارة إليـه علـى أنـه زمن أسطورى . وتتولد الأسطورية هنا على مستويين : أولهما من الكلمة الدالة علـى الظرفيـة כִּי (التى من بين معانيها : " عندما ") فـى علاقتها مـع بقيـة الوحدات اللفظية داخل الجملـة ، من حيث ظرفيتها فى تحديد زمن ما ، ذلك الزمن لا يتضح إلا بعلاقة هذه اللفظـة ببقية ألفـاظ الجملـة ، والتى أدت فى النهاية إلـى الإشـارة – عبر الجملـة فـى مجموعها – إلـى الزمن الأسـطورى . أمـا المستوى الثانى ، فيتجلى فى علاقـة الجملـة بكاملها – كوحدة بنائيـة سـردية – مـع بقيـة الوحدات البنائية السردية التى تشكل القصة فى مجموعها ، حيث حددت هذه الجملـة الإطـار الزمنـى الـذى ستجرى فيه الأحداث المتضمنة داخل بقية الجمل الأخرى ، بمـا يجعلهـا – أى الفقرة الأولـى مـن النص – تضفى من دلالتها الأسطورية على بقية الجمل ، وتحصرها فى السياق الأسطورى .

2- أن بعض التراكيب اللغوية قد تحول معناها من " الـواقعى " إلـى " الأسطورى " تبعـاً لتحـول معناها من " اللفظى " إلـى " السياقى " . وأهم الأمثلـة من القصة المقرائيـة علـى ذلـك ، التعبير (וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים = فاتخذوا لهم نساء) . هذا التعبير يدل فـي المقرا – كمـا سبقت الإشـارة – على حالة " الزواج الشرعى " ، وقد استخدمته المقرا دائماً فى حالات الزواج . وعندما يأتى هذا التعبير فى سياق تـاريخى أو واقعـى ، فإنـه يـدل – فـى مستوييه اللفظـى والسياقى – علـى مـا هـو " واقعى " . كذلك فإذا نظرنـا إلى هذا التعبير منعزلاً عن سياقه ، أى للمعنـى اللفظـى ، فإنـه يشير أيضـاً – غالبـاً – إلـى " الـواقعى " . أمـا عندما يـرد مثـل ذلك التعبيـر فـى سياق كذلك الـذى نحـن بصدده ، ونكتشف أن ضمير الرفـع المتصل بالفعل فـى اللفظـة (וַיִּקְחוּ = فاتخذوا) عائد علـى " أبناء إلوهيم " ، فإن معنى " الزواج " هنا يكتسب أسطوريته من الصبغة الأسطورية التى تميز أحد أطراف ذلك الزواج – " أبنـاء إلـوهيم " . ومـن هنـا يكون السياق قد أكسب التعبير اللغوى دلالة جديدة أسطورية مغايرة لدلالته اللفظية .

وبذلك يمكن التأكيد على أن الاستخدامات اللغوية الواردة فـى قصـة (أبنـاء الله وبنـات النـاس) قد اسهمت بدور كبير فى أسطرة نص القصة ، كما أشرت فيما سلف .

خامساً : ويطرح السؤال الخامس **إشكالية الإبداع العبرى للقصة** ، وهل هو إبداع خالص أم مجرد اقتباس أو استعارة . ومن خلال المبحث الثالث الذى تضمن عرضاً للنظائر الكنعانية والإغريقية ومقارنة فى نهاية المبحث بينها وبين القصة المقرائية ، تبين أن تلك القصة المقرائية ما هى إلا اقتباس من النماذج الكنعانية والنماذج الإغريقية ، مع إعادة صياغته بروح الأسلوب المقرائى .

وإجمالى القول إن القصة المقرائية هى شكل قصصى مختصر لقصتين ، إحداهما عن العمالقة والأخرى عن سقوط الملائكة ، وأنها اتخذت هذا الشكل المقتضب لدواعى العقيدة المقرائية ، كما افتقر المزج بين القصتين المشار إليهما كأصلٍ للقصة فى ثوبها المقرائى إلى المهارة الفنية فيما يتعلق بالصياغة اللغوية ، بما جعل القصة غامضة الدلالة . كذلك أسهمت بعض الاستخدامات اللغوية فى النص العبرى أو فى ترجماته المختلفة فى زيادة غموض القصة . أيضاً ، فموقع القصة الحالى فى المقرا ليس هو الموقع الصحيح ، وإنما الأصح هو أن تتبادل القصة موقعها مع جدول الانساب الوارد فى الإصحاح الخامس من سفر التكوين . وإلى جانب إسهام الاستخدامات اللغوية فى غموض نص القصة ، فقد لعبت نفس الاستخدامات اللغوية دوراً فاعلاً إيجابياً فى أسطرة بنية القصة . وأخيراً فإن قصة (أبناء الله وبنات الناس) تأتى كحلقة فى سلسلة الاقتباسات المقرائية من أفكار وأساطير وعقائد وشرائع وطقوس وعادات أمم الشرق الأدنى القديم ، وأحياناً اليونان القديم .

هوامش ومصادر ومراجع البحث

(1) ספר תורה נביאים וכתובים , מדויק היטיב על פי המסורה ، הוגה בעיון נמרץ על ידי : Norman Henry Snaith; The British & Foreign; Bible Society, London : 1958.

(2) الكتاب المقدس – أي كتب العهد القديم والعهد الجديد ، دار الكتاب المقدس ، القاهرة 1982 .

(3) ومن هذه الترجمات ثلاث :

أ - الترجمة الواردة في : **The Holy Bible** : New International Version Containing The Old Testament , International Bible Society , Colorado , 1984 .

ب- الترجمة الواردة في : **Buttrick , George Arthur** (ed.) , The Interpreter's Bible , Abingdon Press, New York , 1952 , Vol . I .

جـ- الترجمة الواردة في: **Frank , Joseph** , Literature From The Bible , Little Brown and company , Boston , 1963 .

(4) **Every , George** , Christian Mythology , The Hamlyn Publishing Group Limited , London , 1987 , p. 33 .

(5) **Buttrick , George Arthur** , Op.Cit.,p.534.

(6) راجع : (تكوين 1 : 26 ، 27 ؛ 2 : 5 ، 7 ، 8 ، 15 ، 16 ، 18 ، 19 ، 20 ، 21 ، 22 ؛ 3 : 8 ، 9 ، 12 ، 17 ، 20 ، 21 ، 22 ، 24 ؛ 4 : 1 ، 25 ؛ 5 : 1 – 5 ؛ 6 : 1 ، 2 ، 4 ؛ 7 : 21 ، 23 ؛ 8 : 21 ؛ 9 : 5 – 6 / أمثال 3 : 13 ؛ 8 : 34 ؛ 11 : 7 ؛ 16 : 9 / الجامعة 1 : 3 ، 13 ؛ 2 : 24 ؛ 3 : 13)

(7) جمال الدين بن منظور ، لسان العرب ، جـ1 ، طبعة مصورة عن طبعة بولاق ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 18 - 20 .

(8) أنظر : **Francis , Brown & Others** , A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament , based on the Lexicon of William Gesenius , Clarendon press , Oxford University press , Oxford , 1955 , p.41 .

وكذلك : אלקלעי ، ראובן ، מילון עברי- אנגלי שלם ، הוצאת מסדה בע"ם ، רמת- גן ، ירושלים ، 1963 ، עמ' 92 – 94 .

(9) **Francis , Brown** , Op. Cit., p.41 .

(10) أنظر على سبيل المثال : (تكوين 9 : 26 ؛ 46 : 3 ؛ 49 : 25 ؛ 50 : 17 / خروج 6 : 3 ، 13 ، 15 ، 16 ، 18 ؛ 4 : 5 ؛ 5 : 1 ، 3 ؛ 9 : 1 ، 13 ؛ 10 : 3 ؛ 34 : 24 / عدد 16 : 22 / إشعيا 45 : 15 وغيرها) .

(11) أنظر على سبيل المثال : (تثنية 31 : 17 / دانيال 6 : 23 / مزامير 22 : 2 ؛ 91 : 2 ؛ 94 : 22 / عزرا 9 : 6 / نحميا 2 : 12 ؛ 7 : 5) .

(12) أنظر على سبيل المثال : (خروج 10 : 26 / صموئيل أول 2 : 3 / صموئيل ثان 22 : 32 / نحميا 9 : 32) .

(13) أنظر على سبيل المثال : (خروج 20 : 5 / تثنية 4 : 24 ، 31 ؛ 7 : 21 / مزامير 42 : 11) .

(14) أنظر على سبيل المثال : (خروج 10 : 7 ، 8 ، 16 ، 17) .

(15) أنظر : (تكوين 2 : 4 ، 5 ، 7 ، 8 ، 9 ، 15 ، 16 ، 18 ، 19 ، 21 ، 22 ؛ 3 : 1 ، 8 / خروج 9 : 30) .

(16) وانظر كذلك : (مزامير 48 : 9 ؛ 84 : 2 ، 4 ، 13 / إشعيا 8 : 18 ؛ 9 : 6 ؛ 10 : 23 ؛ 13 : 4 ؛ 14 : 23 ؛ 17 : 3 ؛ 18 : 7 ؛ 19 : 4 ؛ 37 : 16 ؛ 44 : 6 ؛ 45 : 13 ؛ 48 : 2 / إرميا 2 : 19 ؛ 6 : 6 ؛ 7 : 21 ؛ 9 : 6 ؛ 11 : 7 ؛ 16 : 9 ؛ 20 : 12 ؛ 23 : 16 ؛ 25 : 27 ؛ 27 : 18 ؛ 33 : 11 ؛ 35 : 12 ؛ 39 : 16 ؛ 42 : 18 ؛ 44 : 11 ؛ 46 : 10 ؛ 48 : 61 ؛ 49 : 5 ؛ 50 : 18 ؛ 51 : 57 .... وغيرها) .

(17) أنظر : **The New Webster Encyclopedia Dictionary of The English Language** , edited by Virginia S. Thatcher, Consolated Book publishers, chicago , p. 24 .

(18) **Active Study Dictionary** , International Students Education , Pearson Education , England , 1999 , p. 19 .

(19) عبدالقادر المغربى (الشيخ) ، " أثر اللغات السامية فى اللغات العربية " ، بحث فى (مجلة مجمع اللغة العربية) ، القاهرة ، 1955 م ، الجزء الثامن ، ص 160 – 166 .

(20) קאסותו ، מ.ד. ، " בְּנֵי אֵלִים , בְּנֵי (הָ) אֱלֹהִים , בְּנֵי עֶלְיוֹן " ، ב (לכסיקון מקראי ، בעריכת : מנחם סוליאלי (ז"ל) ומשה ברכון ، הוצאת דביר בע"ם ، ירושלים ، תשכ"ה = 1965) ، כֶּרֶךְ ב' ، ע' 173 .

(21) موسى بن ميمون القرطبى الأندلسى ، دلالة الحائرين ، عارضه بأصوله العبرية والعربية : دكتور حسين أتاى ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، 285 .

(22) أنظر : **جمال الدين بن منظور** ، لسان العرب ... ، الجزء الثالث ، ص 1546 – 1552 .

(23) **The New Webster Encycl . Dictionary** ...., p. 24 .

(24) **שפי ، אלישע** ، " בְּנֵי אֵלִים , בְּנֵי אֱלֹהִים " ، בְּ (לכסיקון מקראי ....) ، ע' 163 .

(25) **קאסותו** ، מ.ד. ، שם ، שם .

(26) **Kiel , C. F. & Delitzsch, F.,** Biblical Commentary on The Old Testament , Vol . I : The pentateuch , Translated From The German by : **James Martin** , WM.B.EERDMANS publishing company , Michigan , 1963 , p. 128 .

(27) **بطرس عبدالملك وآخرون (هيئة التحرير)** ، قاموس الكتاب المقدس ، إصدار مجمع الكنائس فى الشرق الأدنى ، طـ2 ، 1971 م ، ص 109 .

(28) **קאסותו** ، מ.ד. ، שם ، שם .

(29) **ספר כתר תורה** ، הנקרא בלשון חמשה חומשי תורה ، חלק ראשון ، ספר בראשית ، נדפס פעה"ק ، ירושלים ، תובב"א .

(30) كان يجدر نقل اللفظ " بنى " - حسب السياق الصحيح – باللفظ " بنو " ، غير أنى فضلت نقلها كما وردت فى نص " الربى سعديا " كما هى بنطقها – رغم خطأها النحوى ، وكذلك الأمر بالنسبة للفعل " رأوا " الذى كان يجب نقله " رأى " حسب قواعد العربية ، وأيضاً لفظ " العامة " أوردته بدون تحويل " الهاء " إلى " تاء مربوطة " وذلك للحفاظ على منطوق الصياغة العبرية لنص سعديا ، خاصة وأن النص مكتوب بلغة عربية بحروف عبرية .

(31) بطرس عبدالملك وآخرون ، المرجع السابق ، ص 109 .

(32) **קאסותו** ، מ.ד. ، שם ، שם .

(33) **أنظر : جرهاردوس فوس** ، علم اللاهوت الكتابى : الإعلان الإلهى فى العهدين القديم والجديد ، ترجمة د. **عزت زكى** ، دار الثقافة ، القاهرة ، 1982 م ، ص 83 – 86 .

(34) سبينوزا ، رسالة فى اللاهوت والسياسة ، ترجمة د. حسن حنفى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1981 م ، ص 138 .

(35) **קאסותו** ، שם ، שם .

(36) שם ، שם .

(37) שם ، ע' 174 .

(38) שם ، ע' 172 – 173 .

(39) جعلت المقرا من " كنعان بن حام " عبداً لإخوته لأن أباه أخطأ بالنظر إلى عورة أبيه (تكوين 9 : 22 – 25) ، وفي هذه الرواية تسفيه لأصول الكنعانيين والحاميين على السواء . كذلك جعلت التوراة أصل " المؤابيين " و " العمونيين " يرتد إلى حالة من حالات زنا المحارم ، حيث نشأ الشعبان من زنا ابنتي " لوط " مع أبيهما (تكوين 19 : 32 – 38) . ويلاحظ كذلك أن " قايين " كان مزارعا و " هابيل " راعياً ، ومن ثم ففي رواية قتل قايين لهابيل (تكوين 4 : 3 – 16) إشارة بإصبع الاتهام (وهي إشارة ضمنية بالطبع) إلى الشعوب الزراعية ، خاصة وأن العبرانيين القدماء كانوا من البدو الرعاة .

(40) **קאסותו** ، **מ.ד.** ، שם ע' 173 .

(41) **أنظر** : **אֶבֶן שׁוֹשָׁן** ، **אַבְרָהָם** ، הַמִּלּוֹן הֶעִבְרִי הַמְּרֻכָּז : אוֹצָר שֶׁל וּמְעֻדְכָּן שֶׁל הַלָּשׁוֹן הָעִבְרִית לְכָל תְּקוּפוֹתֶיהָ ... ، הוֹצָאַת קִרְיַת – סֵפֶר בע"מ ، יְרוּשָׁלַיִם ، 1992 ، ע' 118.

وكذلك : **Grossman , Reuben** (Comp.), Compendius Hebrew – English Dictionary , The Dvir Publishing Co., Tel – Aviv , 1956 , p.71 .

(42) أنظر : **אֶבֶן שׁוֹשָׁן** ، שם ، שם .

وكذلك : **Grossman , Reuben** , Op. Cit., p.71

(43) أنظر : **אֶבֶן שׁוֹשָׁן** ، שם ، שם .

وكذلك :- **אלקלעי** ، **ראובן** ، מילון עברי- אנגלי שלם ... ، ע' 431 .

- **אלון** ، **שלמה** ، מילון שמושי : עברי – ערבי ، ערבי – עברי ، הוצאת ש.זק. ، ירושלים ، 1995 ، ע' 72 .
- **Grossman , Reuben** , Op. Cit., p.71
- **Francis , Brown** , A Hebrew and English Lexicon .. , p. 212

(44) أنظر : **Francis , Brown** , Op. Cit., p.212

(45) أنظر : **Francis , Brown** , Op. Cit., p.213

وكذلك : **Grossman , Reuben** , Op. Cit., p.71

وأيضاً : **אלקלעי** ، **ראובן** ، שם ، שם .

(46) **גרדון** ، **ש.ל.** ، תורה , נביאים , כתובים : חמשה חמשי תורה ، עם באור חדש ומבחר פרוש רש"י – ספר בראשית ، הוצאת ש.ל. גרדון ، תל אביב ، ישראל ، תשט"ז = 1955 ، ע' 23 .

(47) **جمال الدين بن منظور** ، لسان العرب .... ، الجزء السابع عشر ، ص 24 – 30 .

(48) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادى ، القاموس المحيط ، تحقيق مكتب تحقيق التراث فى مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط4 ، 1994 م ، ص 1546 .

(49) **Buttrick , George Arthur** , The Interpreter's Bible …., Vol . I , pp.533- 534 .

(50) **Frank , Joseph** , Literature From The Bible…, p.23 .

(51) **The Holy Bible**…., p.9.

(52) **Buttrick , George Arthur,** Op.Cit ., pp.533 – 534 .

(53) **אֶבֶן שוֹשָׁן ، אַבְרָהָם** ، *שם* ، ע' 667 .

(54) **أنظر : אֶבֶן שוֹשָׁן** ، *שם* ، *שם* .

وكذلك : אלקלעי ، ראובן ، *שם* ، ע' 2417 .

وأيضاً : Francis , Brown , Op. Cit., pp.924 – 925.

(55) **أنظر** : نفس المراجع ونفس المواضع .

(56) سپينوزا ، المرجع السابق ، ص 134 – 140 .

(57) גרדון ، *ש.ל.* ، *שם* ، *שם* .

(58) *שם* ، *שם* .

(59) **أنظر : ספר כתר תורה** .... ، *שם* .

(60) **أنظر : مجمع اللغة العربية** ، المعجم الوسيط ، القاهرة ، ط3 ، 1985 ، جـ2 ، ص 685.

(61) **أنظر : الكتاب المقدس** – أى كتب العهد القديم والجديد .....

وكذلك : - **Frank , Joseph** , Op. Cit., p 23 .

- **Buttrick , G.A.** Op. Cit., p,534 .

- **The Holy Bible**…., p.9.

(62) **אֶבֶן שוֹשָׁן ، אַבְרָהָם** ، *שם* ، ע' 83 .

(63) גרדון ، *ש.ל.* ، *שם* ، ע' 23 .

(64) **אלקלעי ، ראובן** ، *שם* ، ע' 297 .

(65) **Kiel , C. F. & Delitzsch, F.,** Biblical Commentary….,PP.135 – 136 .

(66) Ibid ., p.136 .

(67) **חומסקי ، זאב** ، הלשון העברית בדרכי התפתחותה ، הוצאת ראובן מס ، ירושלים ، הדפסה רביעית ، 1977 ، ע' 146 .

(68) *שם* ، *שם* .

(69) **Kiel & Delitzsch,** Op.Cit., p.136 .

(70) Ibid .,

(71) **מגיד ، חנה** ، תולדות לשוננו ، בית דביר ، הוצאת קרני ، ישראל ، 1984 ، ע' 68 .

(72) أنظر : **ספר כתר תורה** .... ، שם .

(73) أنظر : مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ... ، جـ1 ، ص 10 – 11 .

(74) أنظر : **אֶבֶן שׁוֹשָׁן ، אַבְרָהָם** ، שם ، ע' 84 .

وكذلك - **אלקלעי ، ראובן** ، שם ، ע' 300 .

- **Francis , Brown** , Op. Cit., p.142 .

- **Grossman , Reuben** Op.Cit., p.51 .

(75) أنظر : المراجع السابقة والمواضع السابقة ، عدا (Francis) .

(76) أنظر : نفس المراجع ونفس المواضع ، عدا (אֶבֶן שׁוֹשָׁן) .

(77) **אֶבֶן שׁוֹשָׁן ، אַבְרָהָם** ، שם ، ע' 84 .

(78) **אלקלעי ، ראובן** ، שם ، ע' 300 .

(79) **Francis , Brown** , Op. Cit. , p.142 .

(80) **Buttrick , George Arthur ,** The Interpreter's Bible ...., p.534 .

وأنظر كذلك : **Frank , Joseph** , Literature From The Bible..., p.23 .

(81) **The Holy Bible**...., p.9.

(82) **Kiel & Delitzsch,** Op.Cit., p.138.

(83) أنظر : **Francis , Brown** , Op. Cit ,656 .

وكذلك : - **Grossman , Reuben** Op.Cit., p.234 .

- **אלקלעי ، ראובן** ، שם ، ע' 1664 .

(84) **אופנהיימר ، בנימין** ، הנבואה הקדומה בישראל ، הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، ירושלים ، ע' 3 .

(85) **אֶבֶן שׁוֹשָׁן ، אַבְרָהָם** ، שם ، ע' 464 .

(86) **Francis , Brown** , Op. Cit ., p.658 .

(87) **אלקלעי ، ראובן** ، שם ، ע' 1664 .

(88) **Grossman , Reuben** Op.Cit., p.234 .

(89) **גרדון ، ש.،ל.** ، שם ، ע' 23 .

(90) **Buttrick , G.A.** Op. Cit., pp,534 – 535 .

Kiel & Delitzsch, Op.Cit., p.138 . (91)

Every , George , Christian Mythology …., p.34 .(92)

(93) أنظر : **Robinson , Herbert Spencer & Wilson Knox** , Myths & Legends of all nations, Bantam Books, New York, 1961, pp.23 – 29 .

Frank , Joseph , op. Cit., p.23 . (94)

The Holy Bible…., p.9. (95)

Buttrick , G.A. Op. Cit., pp,534 – 535 . (96)

(97) أنظر : **ספר כתר תורה** .... ، *שם* .

(98) أنظر : **شازار ، زلمان** ، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث ، ترجمة د. **أحمد هويدى** ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 2000 م ، ص 105 – 148 وما بعدها .

(99) أنظر : **Rowley , H.H.,** The Growth of the Old Testament , Harper & Row publishers , New York , 1963 , pp.25 – 37 .

ولمعرفة سمات كل مصدر ، راجع : **محمد خليفة حسن أحمد (دكتور)** ، مدخل نقدى إلى أسفار العهد القديم ، القاهرة ، 1996 م ، ص 22 – 26 وما بعدها .

(100) أنظر : **Rowley , H.H.,** op.Cit, p.26 .

(101) أنظر : **فريد مان ، ريتشارد إليوت** ، من كَتَب التوراة ؟ ، ترجمة **عمرو زكريا** ، دار البيان للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2003 م ، ص 217 .

وكذلك : **شازار ، زلمان** ، المرجع السابق ، ص 134 .

(102) أنظر : **محمد بحر عبدالمجيد (دكتور)** ، اليهودية ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، 1978 م ، ص 8 – 9 .

وكذلك : **بوتيرو ، چان** ، ولادة إله : التوراة والمؤرخ ، ترجمة **جهاد الهواش** ، دار الحصاد ، دمشق ، 1999 م ، ص 41 – 42 .

(103) **אֶבֶן שׁוֹשָׁן ، אַבְרָהָם** ، הַמִּלּוֹן הֶחָדָשׁ ... ، כֶּרֶךְ חֲמִשִּׁי : מוּסָפִים – מוּסָף ו׳ : תַּקְצִיר הַדִּקְדּוּק הָעִבְרִי : (ג) – תּוֹרַת הַמִּחְבִּיר ، ע׳ 2105 .

وأنظر كذلك : **سعيد عبدالسلام (دكتور)** ، معجم مصطلحات علم اللغة النظرى : عبرى – عربى مع مسرد للألفاظ العربية ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، 1997 م ، ص 287 – 288 .

(104) نفس المرجعين ، نفس المواضع .

(105) **سميث ، ويليام روبرتسون** ، محاضرات فى ديانة الساميين ، ترجمة **د. عبدالوهاب علوب** ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 1997 م ، ص 30 – 32 .

(106) نفسه ، ص 41 – 42 .

(107) نفسه ، ص 49 .

(108) أورد بعض المفسرين المسلمين ، فى معرض تفسيرهم لقصة هاروب وماروت الواردة فى الآية (102) من سورة " البقرة " ، قصة شبيهة بقصة " شمحزاى وعزائيل " عن " سقوط الملائكة " ، كما زعم بعضهم أنها من الكتابات اليهودية .

أنظر على سبيل المثال : الإمام فخر الدين الرازى ، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1990 م ، المجلد الثانى ، الجزء الثالث ، ص 199 .

وكذلك : شهاب الدين الآلوسى ، تفسير الآلوسى : روح المعانى فى تفسير القرآن والسبع المثانى ، دار الغد العربى ، القاهرة ، 1997 م ، الجزء الثانى ، ص 48 – 51 .

(109) أنظر : النماذج اليهودية المتأخرة فى نهاية البحث .

(110) **حسين الحاج حسن (دكتور)** ، الأسطورة عند العرب فى الجاهلية ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1988 م ، ص 53 .

(111) أنظر : **ספר כתר תורה** .... ، *שם* .

(112) גרדון ، *ש.י.ל.* ، *שם* ، ע' 23 .

(113) أنظر : **Kiel & Delitzsch,** Op.Cit., p.136 .

وكذلك : גרדון ، *ש.י.ל.* ، *שם* ، ע' 23 .

(114) أنظر : **Kiel & Delitzsch,** Op.Cit., p.136 .

(115) أنظر : **ספר כתר תורה** .... ، *שם* .

(116) גרדון ، *ש.י.ל.* ، *שם* ، ע' 23 .

(117) أنظر : **ספר כתר תורה** .... ، *שם* .

(118) **Cassirer, Ernest,** The philosophy of Symbolic Forms, Vol. 2 : Mythical thought, Yale University press, U.S.A., 1955, p. 40 .

(119) لم يكن لأوديب ذنب فى خطيئته ، وإنما كانت مشيئة الآلهة كما صورتها الأسطورة ، كذلك فبعد موته هو وزوجته (أمه) ، هرب أحد أبنائه إلى خارج مدينة " طيبة " واستعان بأعداء مدينته عليها ، وعندما قتل ذلك الابن هو وأخوه فى تلك الحرب ، أمر حاكم المدينة " كريون " – وهو خال أولاد أوديب – بعدم دفن جثة أحدهما (الذى استعان بالأعداء) ودفن جثة الآخر ، لكن " أنتيجون " أخت القتيلين تحدت أوامر خالها ودفنت الأخوين ،

وعندما طاردها خالها لينتقم منها ، وجدها قد شنقت نفسها فى مغارة . وهكذا حلت اللعنة على نسل أوديب دونما ذنب .

لمزيد من التفاصيل ، أنظر : **أحمد عتمان** (دكتور) ، الشعر الإغريقى تراثاً إنسانياً عالمياً ، المجلس الوطنى للثقافة والآداب ، الكويت ، 1984 م ، ص 272 .

(120) أنظر : **نبيلة إبراهيم** (دكتورة) ، أشكال التعبير فى الأدب الشعبى ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ط3 ، 1989 م ، ص 29 – 35 .

(121) تتمثل الصورة الإسلامية عن الملائكة فى أنهم : مخلوقات لله تعالى وليسوا أولاداً أو أنداداً له ، وأنهم متقيدون بأوامره وملازمون لعبادته ، وأن لهم أجنحة مثنى وثلاث ورباع ، مع كونهم مخلوقين من نوع غير مرئى بالعين ، ولديهم مع ذلك القدرة على التشكل والظهور بمظهر الأجسام الكثيفة المختلفة . أما وظائفهم فكثيرة ، ومنها : إبلاغ أوامر الله إلى عباده المرسلين ، وحمل العرش ، ورعاية أهل الجنة والقيام بشؤون النار وأهلها ، ومراقبة أعمال المكلفين وتصرفاتهم ، والمحافظة على الإنسان خلال مراحل حياته ، وقبض الأرواح .

أنظر : **محمد سعيد البوطى** (دكتور) ، كبرى اليقينيات الكونية : وجود الخالق ووظيفة المخلوق ، دار الفكر ، دمشق ، ط8 ، 1402 هـ ، ص 273 – 278 .

(122) أنظر : **حسين الحاج حسن** (دكتور) ، المرجع نفسه ، ص 53 .

(123) أنظر : **سميث ، ويليام روبرتسن** ، محاضرات فى ديانة الساميين ... ، ص 30 – 32 .

(124) تظهر الملائكة فى التراث اليهودى فى العصور الوسطى ككائنات أو قوى فوق طبيعية جوهرها النار ولها وظائف محددة ، حيث يختص بعضها بالخدمة السماوية ، بينما يختص البعض الآخر بالخدمة الأرضية وبخاصة خدمة الإنسان . والملائكة – وفقاً لذلك التراث – وسطاء بين الله والإنسان ، يحملون أدعية البشر إلى عرش الله ، ويصاحبون الموتى فى رحيلهم من الدنيا ، ومنهم ملائكة حارسة – كحراس الأمم السبعين التى يرأسها ميخائيل . ويصورهم نفس التراث على أن أنفاسهم النارية تبدد البشر ، ولا يستطيع أى آدمى تحمل سماع أصواتهم . ومن الملائكة طائفة تسمى " إيشيم " نصف الواحد منها من النار ونصفه الآخر من الثلج ، ومنها طائفة أخرى تسمى " إريليم " يتزعمها ملاك له سبعون ألف رأس وسبعون ألف فم فى كل رأس ، وفى كل فم سبعون ألف لسان . أما ملك الموت ، فيمتلئ بالعيون النارية بحيث يموت رعباً من ينظر إليه . وكل ملاك – وفقاً لتلك المأثورات – يساوى ثلث العالم فى حجمه ، كما أن طول الملاك الواحد يعادل مسيرة خمسمئة سنة . أما طعام تلك الملائكة ، فهو " المن " الذى أكل منه آدم وحواء قبل الخطيئة .

لمزيد من التفاصيل ، أنظر : **Robinson, Herbert Spencer & Wilson Knox,** Myths & Legends of all nations …., pp. 24 – 25 .

(125) **فيما يتعلق بالسحر التشاكلى ولمزيد من التفاصيل ، أنظر :**

جيمس فريزر ، الغصن الذهبى : دراسة فى السحر والدين ، الجزء الأول ، ترجمة **د. أحمد أبو زيد** وآخرين ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، 1971م ، ص 108 – 114 .

(126) أنظر : **صمويل نوح كريمر** ، إينانا ودوموزى : طقوس الجنس المقدس عند السومريين ، ترجمة **نهاد خياطة** ، دار علاء الدين ، دمشق ، ط2 ، 1993م ، ص 89 – 92 .

(127) أنظر : **Speicer, E.A.,**" Akkadian Myths and Epics ", In (Ancient Near Eastern Texts Relating The Old Testament, Princeton University Press, New Jersey, 2nd ed., 1955), V.I,p.84 .

(128) أنظر : **ب.كوملان** ، الأساطير الإغريقية والرومانية ، ترجمة **أحمد رضا** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ،1982م ، ص 176 .

(129) أنظر : **عبدالمعطى شعراوى** (دكتور) ، أساطير إغريقية ، الجزء الأول : أساطير البشر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1982م ، ص 37 .

(130) أنظر : **Graves, Robert,** The Greek Myths, Penguin Books, Baltimore, 1960, Vol.I, P.238 .

(131) – " فصعدوا وتجسسوا الأرض من برية صين إلى رحوب فى مدخل حماه .... " (**عدد** 13: 21)

- " وفى تبعيرة ومسّه وقبروت هثأوه أسخطتم الرب وحين أرسلكم من قادش برنيع " (**تثنية** 9 : 22)

- " وعندما سمع جميع ملوك الأموريين الذين فى عبر الأردن غرباً ..... " (**يشوع** 5 : 1)

- " وبنو القينى حمى موسى صعدوا من مدينة النخل مع بنى يهوذا إلى برية يهوذا التى فى جنوبى عراد " (**قضاة** 1 : 16)

- " واجتمعت الجماعة كرجل واحد من دان إلى بئر سبع مع أرض جلعاد إلى الرب فى المصفاة " (**قضاة** 20 : 1)

- " فذهب هو أيضاً (شاءول) إلى الرامة وجاء إلى البئر العظيمة التى عند سيخو .... " (**صمويل أول** 19 : 22)

- " وغابت الشمس عندما أتيا إلى تل أمّه الذى تجاه جيح فى طريق برية جبعون "
(صموئيل ثان 2 : 24)
- " وكان سليمان متسلطاً على جميع الممالك من النهر إلى أرض فلسطين وإلى تخوم مصر ... " (ملوك أول 4 : 21)
- " وكانت يد الرب على إيليا فشد حقويه وركض أمام آحاب حتى تجئ إلى يزرعيل "
(ملوك أول 18 : 45) .
- " حينئذ صعد حزائيل وحارب جتّ وأخذها . ثم حول حزائيل وجهه ليصعد إلى أورشليم "
(ملوك ثان 12 : 17)
- " حدث فى أيام القضاة أنه صار جوع فى الأرض ... " (راعوث 1 : 1)
- " وحدث فى أيام أحشويرش . هو أحشويرش الذى ملك الهند إلى كوش ... "
(إستير 1 : 1)
- " فى السنة الأولى من مُلك يهوياقيم ... ذهب نبوخذ نصرُ ... إلى أورشليم وحاصرها "
(دانيال 1 : 1) .

(132) **أنظر : محمد خليفة حسن أحمد** (دكتور) ، الأسطورة والتأريخ فى التراث الشرقى : دراسة فى ملحمة جلجامش ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1988م ، ص 124 .

(133) **أنظر** : **Long, Charles H.,** " Mythology " , In (Lexicon Universal Encyclopedia, Lexicon Publications, Inc., New York , 1986), Vol .13, p.694 .

(134) **أنظر : لطفى عبدالوهاب يحيى** (دكتور) ، " الأسطورة والحضارة والمسرح فى مأساة أوديب ملكاً " ، دراسة فى مجلة (عالم الفكر) ، المجلد 16 ، العدد 3 ، الكويت ، أكتوبر – ديسمبر 1985م ، ص 92 .

(135) **أنظر : محمد مجدى الجزيرى** (دكتور) ، " الأسطورة والتجديد : منطلقات عامة فى دراسة الأسطورة " ، دراسة فى مجلة (فكر للدراسات والأبحاث) ، العدد 15 ، القاهرة ، نوفمبر 1989م ، ص 74 .

(136) **أنظر : محمد خليفة حسن أحمد** (دكتور) ، المرجع السابق ، ص 124 .

(137) **أنظر** : **Cotterelle, Arthur**, A Dictionary of World Mythology, Oxford University Press, Oxford, 1986, p.1 .

(138) **أنظر : محمد عبدالمعيد خان** (دكتور) ، الأساطير والخرافات عند العرب ، دار الحداثة ، بيروت ، ط3 ، 1981م ، ص 16 .

(139) أنظر : ميرسيا إلياد ، مظاهر الأسطورة ، ترجمة نهاد خياطة ، دار كنعان للدراسات والنشر ، دمشق ، 1991م ، ص 10 .

(140) Bolle, Kees W., " Myth and Mythology ", In (The New Encyclopaedia Britannica, William Benton Publishers, Chicago, 1982) , Vol . 12 , p.793 .

(141) أنظر : ميرسيا إلياد ، المرجع السابق ، ص 10 .

(142) أنظر : Bolle, Kees W., Op . Cit , p. 794 .

(143) أنظر : ك.ك. راثفين ، الأسطورة ، ترجمة جعفر صادق الخليلى ، منشورات عويدات ، بيروت ، 1981م ، ص 56 .

(144) أنظر : سامية أسعد (دكتورة) ، " الأسطورة فى الأدب الفرنسى المعاصر " مجلة (عالم الفكر) ، المجلد 16 ، العدد 3 ، الكويت ، أكتوبر – ديسمبر 1985م ، ص 109 .

(145) أنظر : Cassirer, Ernest, An Essay On Man : An Introduction to A philosophy of Human Culture, Yale University press, U.S.A., 1944 , PP.73 – 97 .

(146) أنظر : أحمد كمال زكى ، الأساطير ، الهيئة المصرية العامة لكتاب ، القاهرة ، 1985م ، ص 46 .

(147) أنظر : محمد خليفة حسن أحمد (دكتور) ، " مسيرة الوعى العربى من الأسطورة إلى العقل ، مجلة (فكر للدراسات والأبحاث) ، العدد (15) ، القاهرة ، نوفمبر 1989م ، ص 46 .

(148) أنظر : سعد عبدالعزيز ، الأسطورة والدراما ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1966م ، ص 11 .

(149) أنظر : إليزار ملتنسكى ، " من الأسطورة إلى الفولكلور " ، ترجمة أحمد رضا ، مجلة (ديوجين) ، العدد (43) ، السنة (12) ، القاهرة ، 1979م ، ص 30 .

(150) أنظر : محمد مجدى الجزيرى (دكتور) ، الأسطورة والتجديد ... ، ص 70 .

(151) أنظر : Long, Charles H., " Mythology " , In (The Encyclopeadia Americana, americana Corporation , 1980), Vol.19 p.699 .

(152) أنظر : محمد مجدى الجزيرى (دكتور) ، المرجع السابق ، ص 71 – 73 .

(153) أنظر : سعد عبدالعزيز ، المرجع السابق ، ص 9 .

(154) أنظر : Cassirer, Ernest, An Essay On Man…., p.76 .

(155) **أنظر : محمد مجدى الجزيرى** (دكتور) ، المرجع السابق ، ص 70 .

(156) **أنظر : ميرسيا إلياد** ، المرجع السابق ، ص 21 .

(157) **أنظر :** **Bolle, Kees W.,** Op . Cit , p. 794 .

(158) **أنظر : محمد مجدى الجزيرى** (دكتور) ، المرجع السابق ، ص 75 .

(159) **أنظر : ك.ك. راثفين** ، الأسطورة .... ، ص 96 .

(160) **أنظر :** أحمد أبو زيد (دكتور) " الواقع والأسطورة فى القصص الشعبى " ، مجلة (عالم الفكر) ، المجلد 17 ، العدد الأول ، الكويت ، إبريل – يونيو 1986م ، ص 5 .

(161) المرجع نفسه ، ص 5 .

(162) **أنظر :** أحمد أبو زيد (دكتور) ، " الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعى " ، مجلة (عالم الفكر) ، المجلد 16 ، العدد 3 ، ص 69 .

(163) **لمزيد من التفاصيل عن البطل الحضارى ، أنظر :**

كارم محمود عزيز (دكتور) ، الأسطورة فجر الإبداع الإنسانى ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، سلسلة (الدراسات الشعبية) ، القاهرة ، 2002م ، ص 137 .

وكذلك : **Bolle, Kees W.,** Op . Cit , p. 800 .

وأيضاً : **Long, Charles H.,** " Mythology " , In (Americana),p.701.

(164) **أنظر :** **Graves, Robert,** The Greek Myths…, Vol I, pp.143- 149 .

(165) **أنظر :** **Wallis Budge E.A.,** Osiris And The Egyptian Resurrection, Dover Publications, INC., New York , 1973, Vol .I p.2 .

(166) **أنظر :** **Cotterelle, Arthur,** A Dictionary of World Mythology, p.3

(167) **أنظر :** **Long, Charles H.,** " Mythology " , In (Lexicon) ,Vol .13, p.704 .

(168) **أنظر :** **Bolle, Kees W.,** Op . Cit , p. 795 .

(169) **أنظر :** **Dundes, Alan,** " Myth ", In (The Encyclopaedia Britannica, William Benton Publishers, Chicago, 1964), Vol.15, p.1140 .

(170) **أنظر : ج.كونتنو** ، الحضارة الفينيقية ، ترجمة د. **محمد عبدالهادى شعيرة** ، مركز كتب الشرق الأوسط ، القاهرة ، 1948م ، ص 114 – 115 .

وكذلك : شوقى عبدالحكيم ، أساطير وفولكلور العالم العربى ، جـ1 ، مؤسسة روزاليوسف ، القاهرة ، 1974م ، ص 58 – 63 .

(171) أنظر : على عبدالواحد وافى (دكتور) ، فى الأدب اليونانى القديم ، دارنهضة مصر ، القاهرة ، 1979م ، ص 11 – 12 .

(172) أنظر : ب. كوملان ، الأساطير اليونانية والرومانية ... ، ص 108 .

(173) أنظر : أوفيد ناسو ، مسخ الكائنات (ميتامورفوزس) ، ترجمة وتقديم د. ثروت عكاشة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1984م ، ص 32 – 33 .

(174) أنظر : Graves, Robert, The Greek Myths…, Vol I, pp.131- 132 .

(*) يقصد كُتاب القصة باللغة المقدسة اللغة العبرية ، حيث يعتقد اليهود أن اللغة العبرية هى اللغة المقدسة التى يتحدث بها الإله نفسه ، كما أنها فى اعتقاد اليهود هى اللغة الأولى التى تحدث بها آدم فى الجنة ، كما أن التعبير לְשׁוֹן קֹדֶשׁ = اللغة المقدسة من بين الأسماء التى تطلق على العبرية .

أنظر على سبيل المثال : إسرائيل ولفنسون ، تاريخ اللغات السامية ، دار القلم ، بيروت ، 1980م ، ص 78 .

وكذلك : רבין ، חיים ، עקרי תולדות הלשון העברית ، המחלקה לחינוך ולתרבות בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית ، ירושלים ، ע'7 .

(175) أنظر : לבנר ، י. ב ، כל אגדות ישראל : ערוכת על פי המקורות הראשונים כתובות בלשון המקרא לפי סדר הזמנים ، הוצאת " תושיה " ، ירושלים ، חלק ראשון ، ע' 33 – 34

نقلاً عن : (מד"ר נֹחַ ל"ד ، יב / פרד"א כ"ב / מד"ר ויקרא ה',א') .

(176) שם ، ע' 37 – 39 ، نقلاً عن (פרד"א הובא בילק"ש מ"ד)

(177) שם ، ע' 39 – 40 .

(178) שם ، ע' 40 – 41 .

(179) التوراة المنحول عبارة عن مجموعة من الكتابات (الأسفار) التى عثر عليها فى مخطوطات قمران ولفائف البحر الميت ، وهى تنتحل أسماء الآباء القدامى وتقدم نفسها على أنها من صنع أيديهم ، ومنها : سفر أحنوخ ، سفر اليوابيل ، وصايا الشيوخ الإثنى عشر ، مزامير سليمان ، وصية موسى ، استشهاد إشعيا ، وغيرها . وقد أطلق الباحثون عليها لفظ pseudepigrpha أى " الأسفار الزائفة أو المنتحلة " .

لمزيد من التفاصيل ، أنظر :

التوراة – كتابات مابين العهدين : مخطوطات قمران – البحر الميت ، الجزء الثانى : **التوراة المنحول** ، تحققت بإشراف : **أندريه دوبون – سومر ومارك فيلوننكو** ، ترجمة وتقديم : **موسى ديب الخورى** ، دار الطليعة الجديدة ، دمشق ، 1998 ، المقدمة ص 5 – 20 .

وكذلك : **Johnson, Sherman E.,**" pseudepigrpha ", In (Lexicon Universal Encyclopedia ....), Vol . 15 , p. 587 .

(180) ترجع هذه الرواية إلى نسخة إثيوبية لسفر أحنوخ ، يرجع تاريخها إلى القرن الثامن عشر الميلادى ، لكنها فى أصلها أخذت عن مخطوطات ترجع إلى القرنين الأول والثانى قبل الميلاد ، وكُتبت أجزاء منها بالعبرية وأجزاء أخرى بالأرامية وأجزاء ثالثة باليونانية ، وينسب العلماء الفضل فى الحفاظ على هذه الكتابات ، أو ربما تأليفها إلى جماعة " **الأسينيين** " وهى جماعة صوفية يهودية منشقة كانت تسكن منطقة البحر الميت .

أنظر فى هذا الشأن : التوراة – كتابات ما بين العهدين ... ، ص 8 – 9 .

(181) التوراة – كتابات ما بين العهدين ....، ص 31 .

(182) المرجع نفسه ، ص 31 – 32 .

(183) المرجع نفسه ، ص 32 – 35 .

(184) **عن الصراع الكونى بين يهوه والتنين ، أنظر :**

كارم محمود عزيز (دكتور) ، أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم ، دار الحصاد ، دمشق ، 1999م ، ص 101 – 111 .

(185) من أشهر هذه القصص : أسطورة الإله المفقود (إختفاء الإله) عند الحيثيين (**أنظر : كارم محمود عزيز** (دكتور) ، الأسطورة فجر الإبداع الإنسانى .... ، ص 255 – 280) ، وكذلك مجموعة أساطير الإله بعل والإلهة عنت (**أنظر : سيروس هـ . جوردون** ، " الأساطير الكنعانية " ، ضمن كتاب " أساطير العالم القديم " ، نشر وتقديم **صمويل نوح كريمر** ، ترجمة **د. أحمد عبدالحميد يوسف** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1974م ، ص 157 – 191) ، وأيضاً ملحمة جلجامش الرافدية (**أنظر : فراس السواح** ، جلجامش – ملحمة الرافدين الخالدة ، منشورات علاء الدين ، دمشق ، 1996م ، ص 163 – 168) .

رقم الإيداع 23008 / 2008

